

# ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ  
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,  
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА  
и Г. Г. КУЛЬМАНА

Въ тринадцати книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (*Франція*), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Н. Н. Глувоковскаго, Л. А. Зандера, В. В. Звѣньковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Ивацова, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кабертца (*Америка*), Л. Козловскаго (†) (*Польша*), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (*Китай*), М. Курдюмова, И. Лагорскаго, Н. О. Лосского, Ж. Маритена (*Франція*), П. И. Новгородцева (†), С. Олларда (*Англія*) А. М. Ремизова, Ю. Сазоновой, В. Сперанскаго, И. Стратонова, А. Погодина, А. М. Ремизова, Ю. Сазоновой, В. Сперанскаго, И. Стратонова, П. Тиллиха (*Германія*), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трувецкого, Н. Ф. Федорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Эккендорфа, Г. Эренберга (*Германія*), діак. Г. Цебрикова, кн. Д. Шаховскаго (*Іеромонахъ Іоаннъ*).

— Адресъ редакціи и конторы:  
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 13-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 13.

ОКТЯБРЬ 1928

№ 13.

## ОГЛАВЛЕНИЕ:

стр.

1. С. Безобразовъ. — Принципы православного изученія Св. Писанія . . . . .	3
2. Н. Бердяевъ. — Обскурантизмъ . . . . .	19
3. С. Франкъ. — Мистика Рейнера Маріи Рильке . . . . .	37
4. А. Погодинъ. — Христіянство и прогрессъ . . . . .	53
5. Іеромонахъ Іоаннъ (Д. Шаховской). — О постѣ . . . . .	66
6. Протоіерей С. Булгаковъ. — Лозанская конференція и папская энцикліка . . . . .	71
7. С. Франкъ. — Максъ Шеллеръ . . . . .	83
8. Е. Беленсонъ. — Тайный Христосъ у евреевъ . . . . .	87
9. М. Курдюмовъ. — Во власти искушенія . . . . .	93
10. Новые книги: Б. Вышеславцевъ. — R. Otto West-Ostliche Mystik. В. Ильинъ. — Книги по литургикѣ. Г. Флоровский. — E. Brunner. Der Mittler. . . . .	106

Le Gérant : Vicente Hotman de Villiers.

Библиотека "Руниверс"



## **ПРИНЦИПЫ ПРАВОСЛАВНАГО ТОЛКОВАНІЯ СЛОВА ВОЖІЯ.\*)**

Въ прошломъ году на St. Albans-ской конференціи нами было осознано различіе нашего подхода къ толкованію Св. Писанія. Споръ возникъ у насъ о Пятокнижі, въ частности, о книгѣ Бытія; но не можетъ быть сомнѣнія, что не только Пятокнижіе нами понимается по разному. И въ Новомъ Завѣтѣ даже съ консервативными англійскими богословами у насъ не будетъ согласія относительно второго посланія Апостола Петра и посланія къ Ереямъ. И это — въ лучшемъ случаѣ. Мы только съ немногими сойдемся относительно остальныхъ соборныхъ посланій, нѣкоторыхъ малыхъ посланій Апостола Павла и его же посланій къ Тимофею и Титу. Мы будемъ по разному понимать подлинность Евангелій. Различіе касается какъ вопроса о происхожденіи данной книги, такъ и вопроса о ея содержаніи. Кто написалъ книгу, тотъ ли писатель, имя которого стоитъ въ заголовкѣ, или не онъ? Достовѣрно ли содержаніе книги? Всѣ эти вопросы пріобрѣтаютъ особую остроту въ отношеніи Ветхаго Завѣта: Псалмовъ, Книгъ Паралипоменона (Хроникъ), пророческихъ книгъ и, въ особенности, Пятокнижія и въ Пятокнижіи, прежде всего, книги Бытія. Здѣсь разногласіе — коренное, и поэтому намъ представляется

\* ) Русскій текстъ, съ котораго былъ сдѣланъ англійскій переводъ, читанный на второй Англо-Русской Конференціи въ St. Albans 30-17 декабря 1927.

цѣлесообразнымъ на этомъ вопросѣ и сосредоточить наше преимущественное вниманіе.

Вопросъ идетъ о происхожденіи Ветхаго Завѣта и его достовѣрности. Не является ли его достовѣрность разъ навсегда опровергнутою современными научными изслѣдованіями? Не дала ли современная наука безспорнаго отвѣта на вопросъ о его происхожденіи? Это то убѣжденіе, которое намъ приходилось слышать на прошлогодней конференціи. Но это убѣжденіе не можетъ считаться точнымъ научнымъ знаніемъ.

По вопросу о происхожденіи Пятокнижія у меня недавно было въ рукахъ небольшое пособіе для преподавателей Ветхаго Завѣта въ англійскихъ школахъ, изданіе Church of England (Blunt, A W. F. *The teaching of the Old Testament*. London. Church of England Sunday School Institute). Авторъ даетъ короткую, но очень яркую исторію возникновенія ветхозавѣтныхъ законоположительныхъ книгъ. Ея схема: декалогъ, сборникъ повѣствованій, Второзаконіе, жреческій кодексъ. — Авторъ очевидно настолько убѣженъ теоріею Вельгаузена, что положилъ ее въ основаніе преподаванія Ветхаго Завѣта дѣтямъ.

Слѣдующее недоумѣніе касается уже не происхожденія, а содержанія Ветхаго Завѣта. — У насъ не будетъ разногласія о принципіальной возможности чуда. Но дѣйствительно ли произошли тѣ чудеса, о которыхъ въ Ветхомъ Завѣтѣ говорится: Іона во чревѣ китовомъ, истребленіе водами потопа грѣшнаго человѣчества и спасеніе ковчега; сотвореніе міра, какъ оно описано въ книгѣ Бытія, — или все это — мифологія, фольклоръ, подобный фольклору другихъ народовъ и, можетъ быть, почерпнутый изъ общаго источника? Эти два объясненія были противопоставлены другъ другу на St. Albans-скій конференціи въ прошломъ году. Что же говорить наука?

Мы утверждаемъ, что теоріи, противъ которыхъ мы возражаемъ, не могутъ притязать на значеніе точнаго научнаго знанія. Было ли Второзаконіе закрѣпленіемъ пророческой реформації? Или, наоборотъ, пророки звали народъ жестоковийный вернуться къ закону, нѣкогда данному и пришедшему въ забвеніе? Въ какомъ отношеніи находятся книга Левитъ и части Пятокнижія, содержащія обрядовый законъ, къ послѣднимъ главамъ книги пророка Іезекіилля? Что раньше? Точнаго историческаго знанія по этому вопросу быть не можетъ. Одной гипотезѣ противостоить другая. То пониманіе, противъ котораго вы возражаете, является съ точки зрѣнія исторической науки гипотезою, но для насъ эта гипотеза освящена авторитетомъ Священнаго Преданія Православной Церкви. Отрицательная критика тоже не пошла дальше гипотезъ.

Это же касается и тѣхъ естественно-научныхъ теорій, которые противополагаются буквальному пониманію Ветхаго Завѣта, и на которыхъ здѣсь останавливаться неумѣстно.

Нашъ споръ нельзя понимать, какъ споръ наукъ и слѣпой традиції. Его истоки глубже. Онъ ставити вопросъ о религіозныхъ принципахъ толкованія Слова Божія. Изложеніе этихъ принциповъ въ Православіи и составляетъ тему моего доклада.

Священное Писаніе есть Слово Божіе. Оно содержитъ Божественное Откровеніе. Чрезъ него Богъ говоритъ человѣку. Его двуединую богочеловѣческую сущность, присутствующую во всякой теофаніи, во всякомъ явленіи Бога тварному міру, нельзя никогда упускать изъ вниманія. Аналогію можетъ послужить Халкидонское ученіе о соединенії естествъ во Христѣ — несліянно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно. Посредниками Откровенія являлись люди, и оно назначается для людей. Но остановиться только на человѣческомъ, на

человѣческомъ воспріятіи и человѣческомъ воспроприведеніи, сводить познаваніе теофаніі къ изслѣдованію чувственного опыта познающаго субъекта, — значило бы погрѣшать противъ нераздѣльности и неразулучности являющаго Себя Бога и твари, сподобляющейся явленія.

Подобное пониманіе Священнаго Писания связано съ православнымъ ученіемъ о Церкви. Церкви свойственна богочеловѣческая природа. Церковь стоитъ на грани міровъ. Церкви даны обѣтованія. Таинства Церкви открываютъ намъ двери Царствія Божія. Церкви принадлежитъ и Священное Писание.

Отсюда — предпосылки его толкованія. Православное богословіе толкуетъ Священное Писаніе въ свѣтѣ Священнаго Преданія. Священное Преданіе есть голосъ Церкви.Православный Толкователь прекрасно знаетъ, что онъ не найдетъ въ Священномъ Преданіи готовой формулы по каждому интересующему его вопросу. Православная Церковь не обладаетъ непогрѣшительнымъ авторитетомъ въ вопросахъ вѣры. У нея нѣть органа, который могъ бы съ формальюю безошибочностью рѣшить, что есть и что не есть Священное Преданіе. Есть ясное, и есть неясное. Непреложное содержаніе Преданія въ значительной части закрѣплено въ символахъ и вѣроопределѣніяхъ Церкви, но не исчерпывается ими. Движеніе богословія — это уясненіе неяснаго, чтеніе Преданія . Мы научаемся внимать ему въ писаніяхъ Отцевъ, въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ, въ житіяхъ святыхъ. Это — область изслѣдованія. Каждая отдельная мысль святого отца, каждая черта въ жизни святого, еще не выражаетъ непремѣнно Священнаго Преданія.

Въ основномъ Священное Преданіе о Священномъ Писаніи уже раскрыто съ достаточною ясностью.

Прежде всего, Священное Преданіе учитъ о богохновенности Священного Писания. Богохновенность можно понимать по разному. Православное учение о богохновенности связано съ учениемъ о нераздѣльности и неразлучности Божьяго и человѣческаго во всякомъ откровеніи. Оно не понимаетъ богохновенности въ смыслѣ общеблагодатнаго укрѣпленія естественныхъ силъ человѣка. Если священный писатель остается человѣкомъ и по-человѣчески стремится достичь той цѣли, которая ему указана Святымъ Духомъ, — то самое указаніе этой цѣли свыше предполагаетъ и сверхъестественный даръ Божественной благодати; священный писатель получаетъ высшее вѣдѣніе, исключающее возможность ошибокъ и искажений, происходящихъ отъ человѣческой немощи, и облекаетъ сообщаемое ему откровеніе въ наиболѣе совершенную форму, какую только допускаетъ ограниченный человѣческий языкъ.

Ученіе о богохновенности Священного Писания есть общая предпосылка его толкованія въ Православной Церкви. Общее свидѣтельство Священного Преданія дополняется троекратнымъ свидѣтельствомъ: о священномъ канонѣ, о текстѣ и о писателяхъ отдѣльныхъ книгъ Священного Писания. Прежде всего — понятіе канона. Свидѣтельство Священного Писания о канонѣ есть уже конкретное свидѣтельство о богохновенности всѣхъ книгъ, входящихъ въ составъ Священного Писания, и только ихъ однихъ. Это свидѣтельство относится какъ къ Ветхому Завѣту, такъ и къ Новому, и связываетъ оба Завѣта въ священномъ единствѣ Слова Божія. Послѣднее существенно. Православный толкователь не считаетъ себя въ правѣ раздѣлять Священное Писание, и, воздавая почитаніе Новому Завѣту, отказывать къ немъ Завѣту Ветхому. И для православнаго сознанія исполненіе Ветхаго Завѣта — въ Новомъ. Покрывало лежащее

на Ветхомъ Завѣтѣ, снимается во Христѣ (2 Кор. III, 14). Но «въ Сынѣ въ послѣдніе дни» открылся тотъ же Богъ, Который многочастнѣ и многообразнѣ древле отцамъ говорилъ во пророкахъ (Евр. I;1). Различіе исполненія и приготовленія, полнаго откровенія и откровеній частичныхъ, вліяетъ и на толкованіе, но общая предпосылка остается неизмѣнною. Правило толкованія текста въ контекстѣ сохраняетъ силу и для Священнаго Писанія, но единство канона распространяетъ понятіе контекста для каждого даннаго мѣста Слова Божія до предѣловъ контекста всего Священнаго Писанія. Смыслъ сыновняго обращенія Іисуса Христа къ Богу Отцу въ синоптическихъ Евангеліяхъ раскрывается въ Евангеліи отъ Іоанна, которое учитъ о тайнѣ отношеній Отца и Сына. Единый контекстъ Священнаго Писанія обнимаетъ и Ветхій Завѣтъ и Новый Завѣтъ.

Далѣе свидѣтельство Священнаго Преданія касается текста Священнаго Писанія. Такое закрѣпленіе текста оставляетъ мѣсто и для разночтеній, иногда — особенно въ предѣлахъ Ветхаго Завѣта — достаточно широкое. Наличность разночтеній отвѣчаетъ множественности смысла Священнаго Писанія. Какъ читать, напримѣръ, тѣкстъ Дѣян. XV, 20, 29, содержащій постановленіе Апостольскаго собора? Краткая редакція, которая обычно дается въ нашихъ критическихъ изданіяхъ: «держиваться отъ идолопожертвенного, и крови, и удавленны, и блуда», дополняется въ т. наз. «западной» версіи призывомъ не дѣлать другимъ того, чего не хочешь себѣ. О первоначальномъ текстѣ изсѣдователи не пришли къ одному рѣшенію. Изъ двухъ формъ одна даетъ прямой отвѣтъ на вопросъ объ обязательности для христіанъ обрядового закона, явившійся предметомъ обсужденія на соборѣ, а другая вскрываетъ смыслъ сохраненія нѣкоторыхъ обрядовыхъ предписаній въ духѣ

ученія Апостола Павла, который «для Іудеевъ былъ какъ Іудей», «для подзаконныхъ какъ подзаконный», и для всѣхъ быть «всѣмъ, чтобы спасти, по крайней мѣрѣ, иѣкоторыхъ» (1 Кор. IX, 20, 22). Во всякомъ случаѣ, закрѣпленіе текста дѣлаетъ невозможнымъ произвольное отсѣченіе отдѣльныхъ отрывковъ или цѣлыхъ главъ, какъ это иногда имѣетъ мѣсто, напр., съ Іоанн. XXI, Рим. XVI, и т. д. и т. д. Больше того. Свидѣтельство Священнаго Преданія закрѣпило въ составѣ Священнаго Писанія и такія мѣста, которыя почти единогласно считаются интерполяціями, какъ разсказъ о женѣ, взятой въ прелюбодѣяніи, Іоан. VII, 53 — VIII, 11, и окончаніе Евангелія отъ Марка, XVI, 9-20. Православный изслѣдователь не станетъ доказывать, что эти мѣста принадлежали къ первоначальному тексту Евангелія, т. к. онъ не располагаетъ для этого внѣшними данными, но онъ въ правѣ смотрѣть на эти отрывки, какъ на разночтенія, освященные не менѣе, чѣмъ другія разночтенія, и толковать Евангеліе, считаясь съ ихъ мѣстомъ въ контекстѣ. Такое толкованіе даетъ иногда неожиданные и яркіе результаты.

И, наконецъ, послѣднее. — Священное Преданіе называетъ имена писателей отдѣльныхъ книгъ Священнаго Писанія. Тутъ мы подошли къ вопросу, который для Ветхаго Завѣта имѣеть особую остроту. Я разумѣю, главнымъ образомъ, свидѣтельство Преданія о Моисѣѣ, какъ авторѣ Пятикнижія, Но это свидѣтельство Преданія касается и Новаго Завѣта. Тамъ, гдѣ въ самой новозавѣтной книгѣ стоитъ имя ея писателя, и это имя не нуждается въ дальнѣйшемъ толкованіи, свидѣтельство Преданія о писателѣ уже заключено въ его свидѣтельствѣ о канонѣ. Это касается посланій Апостола Павла — отъ посланія къ Римлянамъ до посланія къ Филимону; посланій Апостола Петра и Апокалипсиса. Иногда это имя нуждается въ тол-

кованії. Кто тотъ Іаковъ, который написалъ посланіе Іакова, или Іуда, именемъ котораго надписано седьмое соборное посланіе? Кто возлюбленный ученикъ четвертаго Евангелія? Кто старецъ (*πρεσβύτερος*) малыхъ посланій Іоанна? На этотъ вопросъ даетъ отвѣтъ Преданіе. И Преданіе же проставляеть имя тамъ, гдѣ оно не было проставлено вовсе. Это касается первыхъ трехъ Евангелій, книги Дѣяній, первого посланія Іоанна и посланія къ Евреямъ. Исторія богословія въ этомъ отношеніи поучительна. Авторство Апостола Павла для посланія къ Евреямъ было единогласно установлено только къ V вѣку. Но Священное Преданіе, какъ голосъ Церкви, не есть обязательно преданіе, открыто высказанное древними. Человѣческія колебанія древнихъ могли смолкнуть и въ сравнительно позднее время передъ прозвучавшимъ и осознаннымъ голосомъ Церкви.

Этимъ можно ограничить непреложное свидѣтельство Священного Преданія о Писаніи. Дальше начинается область изслѣдованія. Его предпосылки — тоже въ Преданіи, но только предпосылки. Свидѣтельство Священного Преданія не касается прямо частностей толкованія. Толкованіе не должно противорѣчить положительному церковному учению. Указаніе Матф. I, 25, что Іосифъ не зналъ Маріи, пока Она не родила Сына Своего первенца, нельзя понимать въ томъ смыслѣ, что Іосифъ зналъ Ее послѣ рождества Христова, и равнымъ образомъ братьевъ Господнихъ, упоминаемыхъ въ Евангеліи (Марк. VI, 3 и др.), нельзя понимать, въ смыслѣ сыновей Іосифа и Маріи, ибо такое пониманіе противорѣчило бы православному догмату о приснодѣвствѣ Божіей Матери. Но множественность смысла Священного Писанія, допускающая истолкованіе библейского текста въ доктринальской системѣ, его морально-практическое приложеніе, его літургическое употребленіе и т. д., приводить

къ тому, что нѣкоторыя библейскія повѣствованія понимаются православными писателями по разному. Такъ, напр., по поводу понятія «дня» въ Быт. I., Блаженный Августинъ говорить о невозможности пониманія буквального, Афанасій Великій и нѣкоторые другіе Отцы учили о твореніи мгновенномъ, а иные разумѣли это слово прямо: въ смыслѣ дня астрономическаго. Исторія святоотеческаго толкованія Священнаго Писанія дѣлаетъ безспорнымъ наряду съ толкованіемъ Писанія буквальнымъ право его толкованія аллегорическаго, представленнаго въ твореніяхъ отцовъ Александрійской церкви.

Мы можемъ перейти теперь къ частному вопросу. Какъ велика та свобода, которая предоставляется православному толкователю Ветхаго Завѣта? Какъ понимать повѣствованія книги Бытія?

Къ отвѣту на этотъ вопросъ — методологически — можетъ подвести изученіе Евангелій.\*.) Единство канона, священное цѣлое Слова Божія, даетъ на это право. Многочисленныя попытки объяснить наблюдаемыя между Евангеліями различія не привели къ одному безспорному рѣшенію. Мы знаемъ, что число научныхъ гипотезъ, посвященныхъ уясненію, какъ синоптической, такъ и Іоанновской проблемы, съ каждымъ годомъ все возрастаетъ и возрастаетъ и не приводить къ цѣли. Въ основѣ предлагаемыхъ объясненій лежитъ допущеніе забвенія или тенденціозной переработки подлиннаго Евангельскаго Преданія, т. е. предпосылки, православному пониманію богодухновенности въ корни противорѣчащія. Въ свою очередь, эти предпосылки неразрывно связаны съ тою общею исходною точкою, отъ которой отправлялись и отправляются всѣ подобны объясненія. Эта общая исходная точка есть пониманіе задачи, которая стояла

\*.) Предлагаемое пониманіе Евангелія обосновано мною въ специальной статьѣ: «Евангелисты какъ историки». («Православная Мысль». 1928, в. 1.)

передъ каждымъ изъ Евангелистовъ, какъ задачи историка, озабоченного фактическою точностью, яснымъ указаниемъ хронологической послѣдовательности и внутренней связи описываемыхъ событій. Отвѣтствуетъ ли это пониманіе дѣйствительному положенію вещей?

Не подлежитъ сомнѣнію, что такую историческую задачу поставилъ себѣ Лука. Это видно изъ пролога его Евангелія (I, 1-4). Онъ и въ дальнѣйшемъ точно устанавливаетъ связь Евангельской хронологіи съ мѣстною іудейскою и всеобщею исторіею (III 1-2) и постоянно проявляетъ стремленіе соблости фактическую точность и дать внутреннее развитіе Евангельской исторіи. Но это касается только Луки. Другіе Евангелисты не заявляютъ о своей исторической задачѣ, не даютъ хронологическихъ вѣхъ, и потому, если ихъ хронологія съ хронологіею Луки не совпадаетъ, то изъ понятія богодухновенности, какъ оно было нами установлено, вытекаетъ неизбѣжность нашего выбора въ порядкѣ оцѣнки исторической въ пользу Луки, и становится ясно, что построение остальныхъ Евангелистовъ отъ исторической точности отступаетъ, — но отступаетъ только потому, что такая историческая задача передъ ними не стояла. Различія объясняются различіемъ точекъ зрѣнія. Ветхозавѣтная предпосылка и Евангеліе Церкви съ преобладаніемъ религіозной морали — у Матфея; Евангеліе побѣды надъ міромъ въ чудесахъ, страсть и воскресеніи Божественнаго Царя — у Марка; Евангеліе духовное, дающее не одно только временное выражение вѣчнаго, а раскрывающее саму сущность вѣчнаго, превышающую человѣческое познаніе и не допускающую выраженія человѣческими словами — у Иоанна. Основныя идеи оттѣнялись выборомъ фактовъ и поученій и соотвѣтствующею ихъ группировкою, отнюдь не притязавшею на хронологическую точность.

Это важно отмѣтить для пониманія послѣдующаго. Но этого мало. Даже Евангеліе отъ Луки не можетъ быть понято исключительно въ плоскости исторіи. Продолжительность отдѣльныхъ событій и промежутковъ, ихъ раздѣляющихъ, не указана и у него, а явленія Воскресшаго, на которыхъ въ книгѣ Дѣяній (1,3), тоже написанной Евангелистомъ Лукою, какъ это признаетъ и критическая экзегеза, отводится сорокъ дней, разсказаны въ Евангеліи такъ, что все происшедшее отъ воскресенія со Вознесенія можетъ быть умѣщено на протяженіи сутокъ. Хронологическая рамка оказывается слишкомъ тѣсною и для Евангелія отъ Луки. И его содержаніе есть теофанія. И его исторія есть исторія явленія во времени вѣчнаго.

Эти наблюденія, касающіяся Новаго Завѣта, могутъ быть распространены и на Ветхій Завѣтъ. Они устанавливаютъ исходную точку. Ветхозавѣтною аналогіею тѣхъ различій, которыя наблюдаются между нашими Евангеліями, является соотношеніе между книгами Паралипоменонъ, съ одной стороны, и книгами Царствъ, съ другой стороны. Несовмѣстимость обоихъ повѣствованій ставить вопросъ о необходимости выбора. Этотъ выборъ дѣлается обычно въ пользу книгъ Царствъ, и тѣмъ умаляется значеніе книгъ Паралипоменонъ. Между тѣмъ, назначеніе Израиля, ведомаго въ своей исторіи Богомъ, многократно являвшимся ему и направлявшимъ его историческій путь, было подготовленіе Богооплощенія, рядъ послѣдовательныхъ теофаній, которыя вели къ конечной Теофаніи. Ясно, что освѣщеніе историческое, которому скорѣе (но не безусловно — это тоже надо помнить) отвѣчаютъ книги Царствъ, не можетъ исчерпать всего религіознаго смысла изображаемыхъ событій. Наряду съ историческимъ подходомъ возможенъ другой подходъ и другіе подходы. Од-

но изъ такихъ пониманій даютъ книги Паралипоменонъ.

Сказанное можетъ быть отнесено и къ Пятокнижію. Тутъ, однако, сразу напрашивается возраженіе. Надо имѣть въ виду, что какъ разъ тѣ части Пятокнижія, которые для западной экзегезы являются въ нибольшей мѣрѣ камнемъ преткновенія и содержать историческое повѣствованіе о былыхъ событияхъ, не имѣютъ параллели въ видѣ другой ветхозавѣтной книги, въ которой тоже послѣдовательно излагались бы тѣ-же события. Я разумѣю книгу Бытія. Она единственна, и какъ единственная, должна содержать исторію. Таково естественное возраженіе. Иными словами, къ книги Бытія надо подходить съ историческими предпосылками, какъ это дѣлаютъ критические экзегеты. И такъ какъ изученіе книги Бытія въ свѣтѣ исторіи наталкивается на значительныя трудности, то и является неизбѣжнымъ высказываемое ими отрицательное сужденіе о ея подлинности и достовѣрности. Однако это возраженіе не убѣдительно. Мы видѣли, что даже историкъ Лука не даетъ исторіи въ нашемъ смыслѣ слова. Мы видѣли, что только условно книги Царствъ могутъ быть противопоставлены книгамъ Паралипоменонъ, какъ книги историческія. Книга Бытія повѣствуетъ о томъ, что не могло быть предметомъ человѣческаго опыта: о сотвореніи міра, предшествующемъ сотворенію человѣка. Она учитъ о томъ, что превышаетъ всякий возможный человѣческій опытъ: о Божьемъ въ ветхозавѣтныхъ теофаніяхъ, ибо вся книга Бытія есть теофанія, и какъ разъ та теофанія, съ которой начинается путь человѣчества на землѣ: явленія Бога прародителямъ до грѣхопаденія и въ грѣхопаденіи, — обѣтованіе искупленія, истребленіе беззаконныхъ водами потопа и избрание предковъ Израиля, отъ которого долженъ былъ произойти Спаситель. Мало того. Указанная ана-

логія — Евангелія въ Новомъ Завѣтѣ, историческія книги въ Ветхомъ Завѣтѣ — можетъ быть продолжена и въ другую сторону. Книги Царствъ являются историческимъ восполненiemъ книгъ Паралипоменона. Но и обратно. И обратное существенно, ибо книги Паралипоменона написаны позже: одного условно-исторического изложенія оказалось недостаточно. И то же — о Евангеліяхъ Мы взяли за исходную точку Луку. Но въ священной четверицѣ Евангелій нашелъ себѣ мѣсто не только историкъ Лука, но и Іоаннъ, возлежавшій на персахъ Іисуса. Если задача Бытописателя была историческая, то гдѣ же ея мистическое восполнение, гдѣ очи орла, зрящіе солнце? Какъ и Іоаннъ, Моисей въ Бытіи пишетъ о томъ, что было «въ началѣ». Четверицѣ Евангелій соотвѣтствуетъ въ Ветхомъ Завѣтѣ одна книга Бытія.

Мы подошли къ тому понятію метаисторіи, которое наша делегація защищала въ прошломъ году. Неизбѣжность метаисторического толкованія книги Бытія вытекаетъ изъ сдѣланныхъ только что наблюденій. Въ понятіи метаисторіи есть двойственность. Метаисторія не исключаетъ исторіи. Но, раскрываясь въ исторіи, она превышаетъ наше разумѣніе. И историческія события, въ которыхъ она раскрывается, теряютъ для насъ интересъ въ смыслѣ конкретныхъ историческихъ фактovъ. Они получаютъ значеніе символическое: чрезъ нихъ мы касаемся вѣчной истины. Такимъ образомъ, метаисторическое пониманіе дѣлаетъ несущественными отдѣльные подробности библейскихъ фактovъ въ ихъ конкретномъ историческомъ значеніи: ребро Адама, плодъ древа познанія добра и зла, породы животныхъ, выведенныхъ въ ковчегъ и т. д., и т. д.

Но метаисторія имѣеть и свои предѣлы. Толкованіе Писанія не должно противорѣчить ученію Церкви. Православное толкованіе не можетъ растворить ветхозавѣтныхъ прародителей въ потокѣ

миөологическихъ образовъ. Они почитаются Православною Церковію въ ликѣ святыхъ. Мы, живущіе члены воинствующей Церкви, находимся съ ними въ молитвенномъ общеніи. «Я Богъ Авраама и Богъ Исаака, и Богъ Іакова». Богъ не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ» (Мф. XXII, 32). Отвѣтъ Спасителя саддукеямъ остается въ силѣ и для насъ. Это — одна сторона. Съ другой стороны, книга Бытія говоритъ о сотвореніи міра, о грѣхопаденіи, о наказаніи согрѣшившихъ. Что это: миѳология или исторія? Христіанство учитъ о Богѣ Творцѣ. Христосъ пришелъ на землю искупить падшее человѣчество. События книги Бытія предполагаютъ Нового Завѣтомъ? Миѳологическое пониманіе Ветхаго Завѣта отнимаетъ почву у Нового: лишнее доказательство связи Завѣтовъ. Они вмѣстѣ стоять и вмѣстѣ падаютъ.

Поставленная мною задача выполнена. Мнѣ остается подвести итоги.

Исходная точка православнаго толкованія Слова Божія есть нераздѣльность и неразлучность Божіяго и человѣческаго въ Божественномъ Откровеніи. Это общее положеніе отвѣчаетъ тому мысльту, которое Священному Писанію принадлежить въ Церкви и которое обязываетъ насъ толковать Священное Писаніе въ свѣтѣ Священного Преданія. Метаисторическое толкованіе книги Бытія вытекаетъ изъ тѣхъ общихъ предпосылокъ толкованія Священнаго Писанія, которые составляютъ содержаніе Священнаго Преданія. Область метаисторіи лежитъ на грани временнаго и вѣчнаго. Ея ближайшій предметъ — теоанія. Съ метаисторіей мы возвращаемся къ исходной точкѣ.

И здѣсь — наше отличіе.

Нашему метаисторическому толкованію англійскіе богословы противопоставляютъ толкованіе чисто историческое.

Я радъ слушаю засвидѣтельствовать въ настоя-

щемъ собраніи, что я принадлежу къ самымъ горячимъ почитателямъ англійской богословской науки. Научное толкованіе Новаго Завѣта является, по моему убѣжденію, непреходящею заслugoю англійского богословія. Достаточно вспомнить имена Lightfoot-а, Westcott-а, и Hort-а. Православный изслѣдователь питается отъ плодовъ ихъ учености и можетъ учиться на ихъ примѣрѣ благоговѣйному отношенію къ Слову Божію. Я вспоминалъ ихъ труды, когда въ прошломъ году, по окончаніи St. Albans-ской конференціи ходилъ по лондонскимъ музеямъ и подолгу стоялъ передъ замѣчательными картинами англійскихъ мастеровъ XIX-го вѣка на евангельскія темы. Я помню Отрока Іисуса въ домѣ плотника Іосифа, помню Спасителя на Тайной Вечери, омывающаго ноги Петру. И мнѣ ясно, что духъ — одинъ — духъ любви и правды, но правды исторической: человѣческое естество Богочеловѣка, познаніе человѣческаго пріятія Откровенія, даруемаго отъ Бога.

Трудно на человѣческомъ языкѣ передать понятіе метаисторіи, объяснить изнутри въ согласіи съ духомъ Православія , различія Евангелій. Одна аналогія мнѣ въ послѣдніе годы постоянно напрашивалась: аналогія православной иконы. Икона не есть портретъ. Икона чужда натурализма. Ея условныя угловатыя формы не встрѣчаются въ жизни. Въ иконной условности указуется тайна иного бытія.

Этотъ образъ достаточно пригоденъ для выраженія тѣхъ различій, которые наблюдаются между нами. Есть высшія требованія, которые предъявляются къ иконѣ, и которымъ не удовлетворяетъ исторически точная и проникновенная картина на религіозную тему. Различіе между картиною и иконою отвѣчаетъ различію между историческимъ и метаисторическимъ толкованіемъ Слова Божія.

Преподобный Серафимъ, читая Символъ Вѣры,

останавливался съ особеннымъ вниманіемъ на по-  
слѣднемъ, двѣнадцатомъ , членѣ: чаю жизни буду-  
щаго вѣка. Это та цѣль, къ которой все стремится:  
и таинства Церкви, и подвигъ святыхъ, и бездон-  
ная глубина Православнаго Богослуженія. О тай-  
нѣ грядущаго Преображенія писалъ къ Корин-  
еянамъ Апостолъ Павелъ (1 Кор. XV). «Сподобив-  
шіеся достигнуть воскресенія мертвыхъ умереть  
уже не могутъ», сказалъ Спаситель саддукеямъ  
(Лк. XX, 36). Этимъ духомъ запечатлѣна и право-  
славная экзегеза. Православный толкователь не  
можетъ остановиться на исторіи.

### С. Б е з о б р а з о въ.

---

## **ОБСКУРАТИЗМЪ.**

---

### I.

Есть основанія думать, что мы вступаемъ въ эпоху обскурантизма. И возможно, что это явленіе не только русское, но и міровое. Совершенно одинаково обскурантизмъ процвѣтаетъ въ средѣ совѣтско-коммунистической и въ средѣ эмигрантской. Современная зарубежная молодежь одержима ересью «гностомахіи», боязнью знанія и ненавистью къ гнонису философскому и богословскому. Процессъ умственного «упростительного смышенія» (выраженіе К. Леонтьева) идетъ быстрыми шагами впередъ. Изъ Россіи изгоняются почти всѣ философы. Въ Италии фашистскіе молодые люди совершаютъ погромъ библіотеки Бенедетто Кроче, крупнѣйшаго итальянскаго философа. Самые невѣжественные обскуранты занимаются въ эмиграції розыскомъ «ересей», причемъ всякая творческая и самостоятельная мысль представляется имъ «ересью». Въ русской эмиграції разыгрывается «Горе отъ ума» и торжествуетъ Фамусовъ, повсюду разыскивающій «фармазоновъ». Нужно вникнуть въ эти явленія. Что такое обскурантизмъ, какова его психологія? Самый терминъ «обскурантизмъ» сравнительно недавняго происхожденія, онъ созданъ «просвѣтителями» XVIII вѣка и первоначально означалъ онъ противоположность раціонализму, раціоналистическому просвѣтительству. Для людей типа П. Н. Милюкова все русское религіозно-философское движение начала XX в.

должно представляться обскурантскимъ. Русскій «просвѣтитель» Пыпинъ при всемъ его уваженіи къ заслугамъ Н. И. Новикова считаетъ его и другихъ масоновъ-мистиковъ обскурантами по основамъ міросозерцанія. Обскурантомъ считали Шеллинга въ послѣдній его философскій періодъ. Эта терминологія для насъ, конечно, не пріемлема, и мы склонны видѣть въ самомъ «просвѣтительствѣ» сильные элементы обскурантизма. Въ «просвѣтительствѣ» никогда не было подлиннаго просвѣтленія ума.

Прежде всего, нужно установить, что обскурантизмъ не есть просто фактическое невѣжество и непросвѣщенность. Обскурантизмъ не есть явленіе природы. У невѣжественнаго и непросвѣщенного человѣка можетъ быть жажда знанія и уваженіе къ знанію. Так же нельзя еще назвать обскурантомъ наивнаго невѣжды, который живеть растительной жизнью и у котораго не зародилось еще познавательной рефлексіи. Обскурантизмъ есть уже рефлексія надъ знаніемъ и просвѣщеніемъ. Обскурантизмъ есть принципъ, принципіальное отношеніе къ знанію и просвѣщенію, а не фактическое состояніе. Если обскурантская масса всегда невѣжественна и темна, то обскурантскіе идеологии и вожаки могутъ быть умными, учеными и просвѣщенными людьми. Обскуранты движутся инстинктами и эмоціями, но обскурантская идеология можетъ быть продуктомъ напряженной дѣятельности ума и знанія. Идеологии обскурантизма для себя могутъ и не быть обскурантами, но они обскуранты для другихъ. Тутъ мы подходимъ къ основной чертѣ обскурантизма. Обскурантизмъ есть явленіе соціальное, а не индивидуальное, и при этомъ соціально-агрессивное, наступательное. Если какой-нибудь человѣкъ отрицає знаніе и умственную культуру для себя и при этомъ пассивенъ въ отношеніи къ другимъ, къ обществу, его еще

нельзя назвать типичнымъ обскурантомъ. Обскурантизмомъ слѣдуетъ называть принципіальную, агрессивно-наступательную борьбу противъ свободного знанія и творческой умственной культуры. Обскурантизмъ есть соціальная свѣтобоязнь, соціальная любовь къ тымъ, какъ къ добру, опасеніе свѣта, какъ зла. Принципіальный обскурантизмъ есть увѣренность, что свѣтъ, свободная мысль, философія, умственное творчество ведутъ къ соціальному злу и соціальной гибели, къ разрушенню церкви, государства, семьи, собственности, къ ереси, къ революції. Умный обскурантъ для себя можетъ воспользоваться свободной мыслью, философіей, умственнымъ творчествомъ, но онъ дѣлаетъ отсюда отрицательные соціальные выводы. Обскурантизмъ хочетъ держать массу во тымъ во имя ея спасенія, для предотвращенія гибели. Активность умныхъ обскурантовъ всегда предполагаетъ пассивность глупыхъ обскурантовъ. И это одинаково вѣрно и относительно «праваго» обскурантизма и относительно «лѣваго» обскурантизма. «Правые» лидеры обскурантизма,—Магницкіе и Побѣдоносцевы также нуждаются въ массовой тымъ и умственной пассивности, какъ и «лѣвые» лидеры обскурантизма—Ленины и Столыпины. Лично Побѣдоносцевъ былъ гораздо болѣе просвѣщеннымъ, культурнымъ и ученымъ человѣкомъ, чѣмъ Ленинъ, но для соціологии обскурантизма онъ представляеть явленіе аналогичное. И Побѣдоносцевъ и Ленинъ одинаково боялись свѣта ума, знанія, умственной активности и творчества, какъ грозящихъ соціальной гибелью для массъ, какъ мѣшающихъ ихъ соціальному спасенію, хотя самую гибель и спасеніе они видѣли въ противоположныхъ началахъ. Обскуранты «правые» до сихъ поръ не понимаютъ, что ужасы революції порождены той непросвѣщенностью и невѣжествомъ массъ, которыми они сами такъ дорожили.

Въ основѣ психологіи обскурантизма всегда лежитъ чувство паническаго *страха*, ужаса, боязни, подозрительности и мнительности. И страхъ этотъ не личный только, но непремѣнно соціальный. Искренній обскурантизмъ есть душевная структура, порожденная ложно направленной потребностью спасенія и страхомъ гибели. При этомъ безразлично, что хотятъ спасать и гибели чего страшатся. Обскурантизмъ одинаково можетъ быть порожденіемъ страха гибели души для вѣчной жизни, паническимъ страхомъ вѣчныхъ адскихъ мукъ, страхомъ гибели государства и соціального порядка, какъ и страхомъ гибели революціи или соціализма. Обскурантизмъ есть страшное съженіе объема сознанія вслѣдствіе одержимости страхомъ гибели какой-то цѣнности, признанной верховной и единственной, и постоянное патологическое беспокойство о ея спасеніи и сохраненіи. Страхъ революціи и страхъ контрѣ-революціи одинаково дѣлаетъ людей обскурантами. Исключительная поглощенность спасеніемъ монархіи и частной собственности или завоеваній революціи и коммунистического строя одинаково дѣлаетъ обскурантами, потемняетъ сознаніе и лишаетъ способности мыслить по существу. Страхъ не благопріятствуетъ раскрытию истины. Обскурантъ всегда находится въ состояніи мнительности и подозрительности, поглощенности грядущей опасностью, опасностью мірового революціоннаго «жидо-масонскаго» заговора или мірового контрѣ-революціоннаго заговора буржуазіи. Соціальный обскурантизмъ консерваторовъ и реакціонеровъ также порожденъ страхомъ революціи, какъ соціальный обскурантизмъ Робеспьера или Ленина и Дзержинскаго порожденъ страхомъ контрѣ-революціи. Французская революція казнила Павуазье и заявила, что ей ученые не нужны, изъ страха контрѣ-революціи. И всегда обскуран-

тизмъ лишаетъ способности къ свободному и предметному мышленію, къ безкорыстному познанію. Обскурантизмъ нельзя просто отождествлять съ реакціоннымъ направленіемъ. Всѣ фанатики революціи бываютъ обскурантами по своему духовному типу. Обскуранты всегда принимаютъ насильственные и принудительные соціальные мѣры для предотвращенія гибели, для спасенія того, во что они вѣрятъ. Обскурантъ чувствуетъ себя какъ во время эпидеміи чумы. Все должно быть подчинено борьбѣ со страшной болѣзнью, не время для свободной мысли, для безкорыстнаго познанія, для избыточнаго творчества. Агрессивный соціальный обскурантизмъ представляетъ себѣ жизнь общества, какъ введеніе военнаго положенія, онъ всегда чувствуетъ себя въ военномъ лагерѣ, расположеннымъ противъ непріятеля. Для обскуранта никогда не бываетъ времени для свободной мысли, знанія, творчества, всегда не время. Свободная мысль, знаніе, творчество порождаетъ «ереси», отъ которыхъ грозитъ гибель обществу, гибель цѣнности, которая единая на потребу. Русскіе нигилисты и соціалисты были обскурантами, боялись свободной мысли, философіи, творчества культуры, какъ враждебныхъ и опасныхъ для освобожденія и спасенія народа, какъ мѣшающихъ дѣлу революціи, отвлекающихъ отъ единаго на потребу. Исключительная поглощенность одной идеей спасенія народа и страхъ за осуществленіе этой идеи, боязнь силь враждебныхъ дѣлаютъ обскурантами, съуживаютъ сознаніе, угашаютъ свободу духа. Такъ и паническій страхъ вѣчной гибели и вѣчныхъ адскихъ мукъ, жажда спасенія души, какъ единственной цѣли, дѣлаетъ людей обскурантами. Такъ обскурантами дѣлаетъ исключительная поглощенность сознанія сверженіемъ большевизма.

Лѣтъ 18 тому назадъ я участвовалъ въ Москвѣ

въ одномъ собраніи, въ которомъ обсуждался вопросъ объ расширеніи преподаванія въ духовныхъ академіяхъ, о введеніи въ планъ преподаванія сравнительной исторіи религіи и большаго количества философскихъ предметовъ. Нѣкоторые участники, особенно покойный В. А. Кожевниковъ, также какъ я, защищали значеніе сравнительного изученія исторіи религіи, какъ и вообще значеніе науки и философіи. Присутствовавшій на собраніи епископъ, тогда ректоръ Московской Духовной Академіи, человѣкъ суроваго монашески-аксетическаго типа, сказалъ: что наука и философія, зачѣмъ они, когда рѣчь идетъ о вѣчномъ спасеніи, или вѣчной гибели человѣческой души. Онъ, конечно, былъ типичнымъ принципіальнымъ обскурантомъ изъ страха вѣчной гибели и жажды вѣчнаго спасенія. Для него ничего другого не существовало. Таковъ былъ обскурантизмъ Архим. Фотія. Коммунисты — типичные обскуранты, потому что они одержимы страхомъ гибели коммунистической революціи отъ силъ контрь-революціи, и жаждутъ спасенія ея въ міровомъ масштабѣ. Поэтому они также не могутъ терпѣть свободной науки и свободной философіи, какъ и епископъ, слова которого я привель. Свѣтъ и мысль разсѣиваются и мѣшаютъ спасать отъ гибели единственную и верховную цѣнность. Одѣнки обскуранта всегда утилитарны, онъ не терпитъ свободнаго изслѣдованія истины. Въ наши дни обскурантизмъ русской эмигрантской молодежи опредѣляется основнымъ ея аффектомъ — испугомъ передъ революціей, какъ гибелю, жаждой спасенія отъ революціи. Всѣ оцѣнки подчинены этому аффекту, для свободной мысли и свободнаго знанія не остается мѣста въ душѣ. Русская контрь-революціонная молодежь, выросшая на гражданской войнѣ, не получившая нормальной умственной и образовательной подготовки, воображаетъ, что

ужасы революції порождены свободной мыслью, свободнымъ знаніемъ, «ересями» ума. Молодежь эта и не подозрѣваетъ, что русская коммунистическая революція создана типичными обскурантами, отрицавшими свободу мысли и свободу знанія, гнавшими философію тогда, когда они были въ подпольѣ, запрещающими ее теперь, когда они у власти. Революціонеры и контръ-революціонеры обыкновенно представляютъ копію другъ друга. Контръ-революціонерное поколѣніе эмигрантской молодежи боится и ненавидитъ свободу, въ то время какъ русская коммунистическая революція есть предѣльное отрицаніе свободы. Оно также видитъ «ереси» въ свободной мысли и знаніи, какъ и коммунисты, которые терпятъ лишь мысль и знаніе, регулированныя центральнымъ органомъ коммунистической партіи. Оно также отрицаєтъ творческія цѣнности культуры, какъ отрицаєтъ ихъ коммунистическое поколѣніе. Совершенно тоже нужно сказать и о фашистской молодежи Западной Европы. Все это соціологически однородныя явленія, явленія варваризаціи и умственной демократизаціи, которой подвержены и реакціонные круги, явленія умственного обскурантизма, отрицающаго іерархію цѣнностей. Контръ-революціонная молодежь неспособна къ познанію причинъ и смысла революціи, она относится къ ней исключительно эмоціонально. До-революціонный строй жизни представляется ей потеряннымъ рабемъ, въ то время, какъ зло и неправда этого строя и породили революцію.

## II.

Обскурантизмъ догматиченъ и ортодоксаленъ и черта эта связана съ его соціальностью. Обскурантизмъ хочетъ блага и спасенія соціального

коллектива и во имя этого требуетъ доктринальской ортодоксальности, борьбы съ ересями свободной мысли и свободного знанія. Подъ доктринационою я тутъ понимаю извѣстную психическую структуру, а не исповѣданіе церковныхъ докторовъ. Можно твердо исповѣдывать доктрины Церкви и быть въ этомъ отношеніи вполнѣ ортодоксальнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ не имѣть доктринальской структуры души, быть очень свободнымъ въ своей мысли и познаніи, имѣть творческій духъ и признавать сферу проблематического. Обскурантъ можетъ очень плохо разбираться въ доктринахъ, онъ даже обычно ничего не знаетъ о христіанской доктринальной и не понимаетъ мистического и метафизического смысла докторовъ, но онъ считаетъ возможнымъ разыскивать и обличать ереси. Самое мышленіе онъ уже считаетъ ересью. Всякое творческое движение въ познаніи представляется ему опаснымъ, гибельнымъ по своимъ послѣдствіямъ. Отношеніе къ проблемамъ познанія у него исключительно военно-полицейское. Обскурантъ всегда инквизиторъ. Онъ требуетъ насильственныхъ мѣръ пресечения противъ познанія. Даже молодые люди, совершенно не разбирающіеся въ доктринальскихъ вопросахъ, которымъ прежде всего нужно учиться, считаютъ возможнымъ выступать съ обличеніями «ересей». Таково, напр., въ русской эмиграціи смѣхотворное обличеніе со стороны обскурантски настроенной молодежи «ереси» софіанства. Проблема Софіи очень сложная и тонкая, доступная очень немногимъ людямъ, совсѣмъ непонятная и для большей части духовенства, но юноши, ничего не знающіе и смѣшивающіе Софію, обозначающую Премудрость, съ Софией, обозначающей женское имя, считаютъ возможнымъ обличать «ересь» о Софіи. И это уродливое явленіе поощряется старыми руководителями обскурантизма. Типичными обскурантами, свѣтогасителями и мыслегасителями

являются въ наши дни «карловцы» и всѣ вокругъ нихъ группирующиеся. Если бы спросить современного обскуранта, что онъ называетъ «ересью», то онъ принужденъ будетъ отвѣтить, что «ересью» онъ называетъ то, что привело къ большевизму и что мѣшаетъ бороться съ большевизмомъ. Это, конечно, совершенно новое въ исторіи церковнаго сознанія пониманіе ереси, но въ немъ обнаруживается соціальная природа ортодоксіи, обличающей ересь, — страхъ гибели коллектива, который почитается высшей цѣнностью. Совершенно также понимаютъ ересь коммунисты, для которыхъ витализмъ въ біологіи или идеализмъ въ философіи есть ересь, грозящая гибелю совѣтскому строю. При этомъ наши правые обскуранты также ничего не понимаютъ въ христіанской доктринахъ, какъ коммунистические обскуранты ничего не понимаютъ въ марксизмѣ. Да и обскурантизмъ не требуетъ пониманія. Обскурантизмъ есть напряженіе воли, и чѣмъ она менѣе просвѣтлена мыслю, тѣмъ лучше. Обскуранты въ эмиграціи одержимы масономаніей, но они не обнаруживали ни малѣйшихъ признаковъ знакомства съ масонствомъ, явленіемъ очень сложнымъ и запутаннымъ, требующимъ серьезнаго объективнаго изученія. Но обскурантская масономанія не есть явленіе мысли и познанія, это есть явленіе эмоционально-волевое. Тьма и невѣжество укрѣпляютъ волю и усиливаютъ аффекты. Обскурантизмъ массовый есть всегда эмоционально-волевой бунтъ темныхъ низовъ бытія противъ правъ ума и знанія. Онъ всегда есть неуваженіе къ умственно старшимъ. Обскурантизмъ по природѣ своей антиерархиченъ, онъ не признаетъ умственной іерархіи, не уважаетъ и не почитаетъ умственной высоты, онъ уравниваетъ умныхъ и глупыхъ, талантливыхъ и бездарныхъ, ученыхъ и невѣждъ. Онъ въ концѣ концовъ отдаетъ власть надъ міромъ темной толпѣ и низвергаетъ

умственную и духовную аристократию. Русские черносотенцы и русские большевики въ массѣ своей принадлежать къ схожему душевному типу. И у тѣхъ и у другихъ есть черная зависть и ненависть къ умственному возвышенію, къ творческому восхожденію, къ качествамъ духа. Богословскій обскурантизмъ движется безсильной завистью къ тѣмъ, которые обнаруживаютъ способность къ богословскому творчеству. Правые обскуранты утверждаютъ, что они и являются защитниками іерархического начала въ Церкви и государствѣ. Но это іерархическое начало почитается подъ условiemъ совершенной его безличности, безкачественности, безсмыслия и принципіального его духовнаго обскурантизма. Клерикализмъ всегда есть обскурантизмъ. Іерархіи качествъ, іерархіи мысли и духа обскурантизмъ совсѣмъ не можетъ постигнуть и принять. Въ этомъ отношеніи онъ уравнителенъ и демократиченъ. Онъ представляетъ ту доктрину и ортодоксию, которая равняется по самому низшему и темному, лишенному всякой мысли и творчества. Обскуранты не понимаютъ великаго смиренія знанія, смиренія передъ истиной, передъ которой умолкаетъ воля и аффектъ. Обскуранты не способны мыслить «индивидуально», они мыслятъ «коллективно» и всегда говорятъ не отъ себя, а отъ коллектива. Они отрицаютъ умъ, мысль, знаніе отъ лица коллектива, изъ соціального самосохраненія этого коллектива. Обскуранты же умные, тонкіе, знающіе, мыслящіе никогда не являются обскурантами сами по себѣ и для себя, они обскуранты лишь для другихъ, лишь въ своемъ обращеніи къ обществу. При этомъ они отлично понимаютъ, что принуждены опираться на темную массу, на невѣжественный, неспособный къ членораздѣльной мысли коллективъ. Почему такъ возросъ и распространился русскій обскурантизмъ? Врядъ ли это можно объяснить количественнымъ

возрастаниемъ глупости и невѣжества. Ихъ вѣдь и прежде было достаточно. Причинъ разлива обскурантизма нужно искать въ томъ, что всѣ вышли изъ своего іерархического положенія и принуждены заниматься тѣмъ, чѣмъ имъ заниматься не подобаетъ. Человѣкъ былъ губернаторомъ или полицмейстеромъ, губернскимъ или уѣзднымъ предводителемъ, дивизіоннымъ генераломъ или драгунскимъ полковникомъ. Если онъ былъ глупъ и невѣжественъ, то свойства эти не были особенно агрессивными и бросающимися въ глаза, когда онъ занималъ свое мѣсто и свое іерархическое положеніе. Отъ него требовали опредѣленного дѣла, но не требовали разсужденія о міровыхъ вопросахъ. Теперь этотъ же человѣкъ, утерявшій свое положеніе, сталъ общественнымъ дѣятелемъ и даже мыслителемъ по несчастью. Онъ принужденъ разсуждать о Софіи, о масонствѣ, о соціальномъ вопросѣ, о каббалѣ и о путяхъ спасенія Россіи и міра. Въ результатѣ получается агрессивный обскурантизмъ. Другой человѣкъ былъ машинистомъ или слесаремъ, писаремъ или ветеринаромъ, извозчикомъ или мелкимъ конторщикомъ. Когда онъ былъ на своемъ привычномъ мѣстѣ, невѣжество и ограниченность не бросались въ глаза и не носили наступательного характера. Но теперь этотъ же человѣкъ принужденъ рѣшать вопросы міровой политики, строить планы соціального строительства планетарного масштаба и даже опредѣлять судьбы просвѣщенія страны. Опять получается безпросвѣтный и крайне наступательный обскурантизмъ. Какъ это ни пародоксально, но разливъ обскурантизма получается не отъ недостатка разсужденія, а отъ обилія разсужденія о мудреныхъ вопросахъ тѣхъ, кому о такихъ вопросахъ совсѣмъ не надлежитъ разсуждать , не по чину.

Для обскурантизма характерно отрицаніе проблематики, Ничто не является проблемой для об-

скуранта, у него на все есть готовый отвѣтъ. У него всегда есть въ карманѣ маленькой катехизисъ, который есть вмѣстѣ съ тѣмъ маленькая энциклопедія, въ немъ можно найти разрѣшеніе всѣхъ вопросовъ. Сама возможность постановки проблемы, разрѣшеніе которой требуетъ творческихъ усилий мысли, представляется обскуранту ересью. Обскурантъ-христіанинъ также считаетъ всѣ вопросы въ христіанствѣ разрѣшенными, не предвидѣть возникновенія новыхъ вопросовъ, какъ обскурантъ-коммунистъ считаетъ всѣ вопросы разрѣшенными въ марксизмѣ и не допускаетъ постановки новыхъ вопросовъ. Проблематика, творческія усиленія мысли, направленныя къ ея разрѣшенію, и есть то, что болѣе всего пугаетъ обскуранта. По его сознанію вопросеніе до добра не доводить. Обскурантизмъ всегда хочетъ «фельдфебеля въ Вольтеры дать». И болѣе всего обскурантизмъ ненавидитъ философію и боится ея смертельно. Обскуранты во всѣ времена воздвигали гоненія на философію. Русскіе обскуранты эпохи Александра I и Николая I гнали философію и добились запрещенія ея преподаванія, они соглашались лишь на то, чтобы преподавалъ философію «фельдфебель». Въ 1850 г. Ширинскій-Шихматовъ уничтожилъ преподаваніе въ Россіи философіи. Обскуранты еще согласны признать положительныя науки, физику и химію, ибо съ ними связаны открытия, дающія удобства жизни, отъ которыхъ обскуранты ни мало не хотятъ отказаться. Но философія и есть сфера проблематики по преимуществу, есть свободноеисканіе истины. Совѣтско-коммунистической обскурантизмъ также гонитъ философію и также поручаетъ ея преподаваніе «фельдфебелямъ», какъ обскурантизмъ эпохи Николая I, которая нынѣ въ эмиграціи многимъ представляется золотымъ вѣкомъ вслѣдствіе потери памяти и одичанія отъ ушибленности революціей. Обскурантизмъ православный осо-

бенно ненавидитъ религіозную философию и, по-видимому, даже предпочитаетъ позитивизмъ. Религіозная философія свободна, она представляетъ сплошной проблематикой и, следовательно, сплошной ересью.

Наши іерархи обскурантского направлениі всегда гнали и утѣсняли русскую религіозную мысль. Гнали Хомякова, Бухарева, Вл. Соловьева, Несмѣлова. Самъ Митрополитъ Филаретъ былъ задавленъ. Легче было напечатать произведенія Бѣлинского, Чернышевскаго, Писарева, чѣмъ богословскія произведенія Хомякова, чѣмъ творческую религіозную мысль. Православные гонители русской религіозной мысли сами отличались полнѣйшей бездарностью, творческимъ безсиліемъ и безсмысліемъ. Подпольная зависть къ чужой творческой мысли всегда была однимъ изъ движущихъ мотивовъ обскурантизма. Человѣкъ всегда хочетъ чѣмъ нибудь выдѣлиться и стать выше другихъ. Не имѣя возможности получить преобладаніе въ свѣтѣ, онъ отыигрываетъ на томъ, что получаетъ преобладаніе во тьмѣ. Философія есть сфера свободной творческой мысли по преимуществу, она не терпитъ рабства. И естественно, что противъ нея по преимуществу направлена ненависть обскурантизма. Философская мысль аристократична, она доступна лишь немногимъ. И потому она вызываетъ злобныя чувства обскурантовъ, которые представляютъ соціальный коллективъ и допускаютъ лишь то, что для соціального коллектива полезно и спасительно. Вл. Соловьевъ даетъ очень простой отвѣтъ на вопросъ, нужно ли для христианъ философское познаніе. Конечно, не нужно для тѣхъ, у кого нѣть никакихъ умственныхъ запросовъ, нѣть потребности знанія, какъ не нужно искусство для тѣхъ, кто лишенъ художественного чувства и эстетическихъ потребностей. Тутъ не можетъ быть споровъ. Спасти можно и безъ

філософії, безъ знанія. Но вопросъ въ томъ, нужно ли спасти обгрызки и осколки бытія или цѣлостный образъ и подобіе Божье въ человѣкѣ. Умъ тоже сотворенъ Богомъ Творцомъ и на немъ лежить печать Божья, отблескъ Божественного Логоса. Умъ человѣческій искаженъ и ослабленъ грѣхомъ, онъ требуетъ просвѣтленія, но просвѣтленія, а не уничтоженія. Глупость ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть знакомъ богоподобія, и въ планѣ міротворенія не входила. Глупость — грѣховна, есть искаженіе Божьяго творенія. Глупость есть занятіе ненадлежащаго іерархического положенія. Слѣдовало бы написать изслѣдованіе о «глупости, какъ факторѣ мірового процесса». Тема эта цѣликомъ относится къ первородному грѣху. Просвѣтленія требуютъ всѣ положительныя духовныя силы человѣка, слѣдовательно и сила ума, дарованія познавательныя. Въ Евангеліи, въ посланіяхъ Ап. Павла постоянно говорится о талантахъ, о дарахъ, которые нельзя зарывать въ землю, которые нужно вернуть Богу преумноженными. Это и есть оправданіе творческаго призванія человѣка, которое отрицается обскурантизмомъ внутри христіанства. Человѣкъ долженъ служить Богу всѣми дарами, и даромъ ума и познанія, призванъ вносить свѣтъ въ міръ.

### III

Нельзя отрицать, что обскурантскія настроенія играли немалую роль внутри христіанства. Опасность обскурантизма вѣчно подстерегаетъ христіанскій міръ. И она въ сильной степени существуетъ въ наши дни. Метафизическая причина христіанского обскурантизма лежитъ въ ложномъ истолкованіи біблейскаго сказанія о грѣхопаденії. Запреть вкушать отъ древа познанія добра и зла понимается, какъ запреть знанія, какъ осуж-

деніе пытливости ума. Соблазнъ знанія и есть гностической соблазнъ, соблазнъ запретного знанія. Отсюда дѣлается заключеніе, что всякое знаніе, философія, пытливость ума оть змія. Смиреніе требуетъ отказа оть знанія, оть философіи, оть пытливости ума. Всякое разсужденіе и размышленіе представляется грѣхомъ. Императивъ религіознаго обскурантизма — не разсуждать, не размышлять, не ставить себѣ никакихъ проблемъ, считать, что все разрѣшено виѣшнимъ для тебя авторитетомъ. Такое обскурантское пониманіе первороднаго грѣха находитъ себѣ еще какъ бы подтвержденіе въ борьбѣ Церкви съ гностиками. Гностицизмъ и былъ соблазномъ знанія, осужденнымъ Церковью. Церковь яко бы утверждаетъ правду агностицизма. Обскурантское пониманіе Православія, къ которому многіе склонялись въ XIX в. и вновь склоняются въ XX, встрѣчаетъ непреодолимое затрудненіе въ существованіи патристики, особенно греческихъ учителей Церкви. Они менѣе всего были обскурантами, они были разсуждавшими и размышлявшими, познавшими, были философами, людьми высокой умственной культуры. Обскурантизмъ опирается исключительно на аскетическую литературу для монаховъ, а не на классическую патристику, поднимавшуюся до высочайшихъ высотъ умозрѣній. Именно восточная патристика интеллектуалистична, находится подъ вліяніемъ неоплатонизма и требуетъ просвѣтленія ума. Основная ошибка обскурантизма заключается въ смѣщеніи истиннаго и ложнаго знанія, просвѣтленнаго и падшаго ума. Для обскурантизма всякое знаніе ложное, всякий умъ падшій. Умъ, знаніе всегда оть змія, оть діавола, а не оть Бога. Богъ требуетъ оть человѣка незнанія, невѣжества, безмыслия, глупости. Въ дѣйствительности путь змія, путь запретныхъ плодовъ познанія добра и зла есть путь низшаго, ложнаго,

раціоналістическаго знанія, поробощающаго духъ тварному природному міру въ противоположность высшему, истинному, просвѣтленному знанію въ Богъ, въ Божественномъ свѣтѣ, интуитивному познанію міра и Бога. Знаніе змія есть утеря свободы духа. Такимъ ложнымъ знаніемъ являются не науки о природѣ, а дурная философія. Богъ требуетъ отъ человѣка просвѣтленного ума, интуитивнаго знанія, божественной мудрости, превышающей мудрость вѣка сего. Отсюда и два пониманія просвѣщенія — ложное, рационалистическое просвѣщеніе, просвѣтительство XVIII в., отрывающее человѣка отъ истоковъ бытія и смысла бытія, и истинное, духовное, цѣлостное просвѣщеніе, просвѣтленіе, соединяющее человѣка съ истоками бытія и смысломъ бытія. Христосъ есть Логосъ, Смыслъ міра. И Логосъ, Смыслъ не можетъ требовать безмыслія и безмыслія. Христіанство требуетъ отъ человѣка стяжанія себѣ Христова ума и черезъ него высшаго знанія. Напрасно обскуранты думаютъ, что стоять за смиреніе, въ то время какъ сторонники знанія и умственного просвѣщенія всегда несмиренны. Именно обскурантизмъ есть недостатокъ смиренія, есть состояніе самодовольства во тьмѣ и сознаніе преимущества тьмы передъ свѣтомъ. Обскурантизмъ есть нежеланіе смириться передъ бесконечностью свѣта, знанія, ума, сознать свою малость передъ бесконечной задачей, нежеланіе совершенствованія, движенія въ высь, отсутствие сознанія своего незнанія и недостаточности своего достиженія. Типичный обскурантъ есть самодовольный человѣкъ, который въ сущности думаетъ, что онъ все знаетъ, онъ не хочетъ смириться передъ знаніемъ, не хочетъ просвѣщенія и просвѣтленія и активно мѣшаетъ просвѣтленію и просвѣщенію другихъ. Обскурантовъ прежде всего нужно привести къ состоянію смиренія, вывести изъ состоянія само-

доволства, пробудить въ немъ жажду безконечнаго совершенства. Человѣкъ долженъ смириться передъ безконечностью познанія, безконечностью задачи жизни.

Борьба противъ безчеловѣчнаго обскурантизма въ христіанствѣ, какъ и противъ безбожнаго обскурантизма въ отрицательномъ «просвѣтительствѣ», есть великая задача нашего времени. Свѣтильники въ мірѣ могутъ быть загашены. Страшное заблужденіе думать, что осужденіе Церковью гностиковъ означаетъ осужденіе всякаго гноzиса. Обратной стороной обскурантскаго осужденія всякаго гноzиса въ христіанствѣ является развитіе лжеимяннаго, антихристіанскаго гноzиса, который очень популяренъ въ наше время въ теософіи, въ оккультизмѣ, въ разнообразныхъ формахъ ложнаго мистицизма и ложнаго раціонализма. Съ этимъ ложнымъ, антихристіанскимъ гноzисомъ нельзя бороться мѣрами запрета, пресѣченія, насилия и недопущенія. Да и никакихъ орудій пресѣченія и насилия недопущенія въ христіанскомъ мірѣ уже нѣть. Развитіе ложнаго гноzиса означаетъ, что истинный гноzисъ не раскрыть. Изнутри христіанства также долженъ раскрыться истинный гноzисъ въ противоположность ложному гноzису, истинная теософія въ противоположность ложной теософіи, какъ должно раскрыться истинно христіанское рѣшеніе соціального вопроса въ противоположность ложному рѣшенію соціального вопроса въ атеистическомъ соціализмѣ. Когда христіанство не рѣшаетъ положительно какихъ-либо жизненныхъ вопросъ, то рѣшеніе ихъ берутъ на себя антихристіанскія силы. Ложному знанію нельзя противопоставить незнанія, невѣжества, а можно противопоставить лишь подлинное знаніе. Именно агностицизмъ и дѣлаетъ христіанство бессильнымъ въ борьбѣ съ гностицизмомъ. Пора перестать уже го-

ворить о какомъ-то простецкомъ христіанствѣ, христіанствѣ простой бабы. Такое христіанство сейчасъ есть миѳъ. Не таково было христіанство каппадокійцевъ. И мы вступаемъ въ эпоху христіанства умственно усложненного, которое будетъ обратной стороной умственного упрощенія міра антихристіанского. Съ мысли и знанія должны быть сняты всѣ внѣшніе запреты. Мысль, знаніе — свободны по своей природѣ и увѣдаются отъ принужденія. Но внутри самой мысли, самого знанія возгорится новый свѣтъ, наступитъ просвѣтленіе. На имманентныхъ путяхъ познанія будутъ сознаны границы ума, границы знанія, будетъ преодоленъ раціонализмъ. И сознаніе этихъ границъ есть сознаніе не пресъкающее знаніе, не умаляющее, а, наоборотъ, возвышающее и расширяющее его, есть *docta ignorantia*. Сознаніе границъ ума есть просвѣтленіе ума, есть стяжаніе себѣ высшаго ума. Возможенъ безконечный гнозисъ, но безконечное движение познанія предполагаетъ всегда сознаніе границъ познанія, предполагаетъ познаніе своего незнанія, познаніе безконечности задачи, проблематики, безконечности творческаго процесса, безконечнаго просвѣтленія, необходимости вѣры для знанія, обращенія къ смыслу міра и источнику жизни. По нашей христіанской вѣрѣ цѣль міровой человѣческой жизни есть просвѣтленіе, преображеніе, обоженіе всѣхъ положительныхъ силъ бытія, въ томъ числѣ и силы ума и познанія, т. е. борьба съ грѣховнымъ обскурантизмомъ міровой жизни.

Николай Бердяевъ

# МИСТИКА РЕЙНЕРА МАРИИ РИЛЬКЕ.

(Окончание)

## III

Основное религиозное настроение, проникающее «*Stundenbuch*» — это первое откровение, пережитое и выраженное Рильке в юности — есть настроение отрешенности. Объ этомъ свидѣтельствуетъ уже обозначеніе содержанія этой книги, которая въ своихъ трехъ частяхъ говоритъ «о монашеской жизни, о странничествѣ, о бѣдности и смерти». Отношеніе поэта къ Богу и миру, а потому и сознаваемое имъ отношеніе между Богомъ и міромъ совершенно дуалистично: то, что здѣсь доминируетъ, есть глубочайшее различіе, разрывъ между тѣмъ и другимъ. Кто вѣдаетъ Бога, тотъ знаетъ нѣчто «не отъ міра сего» и самъ неизбѣжно уходитъ отъ міра сего. Міръ — царство дневного свѣта, царство времени, шума и суеты, «страна, которую люди зовутъ жизнью», есть прежде всего нѣчто, противоположное Богу, какъ царству ночи, вѣчности, тьмы и тишины. Глубины духа, въ которыхъ человѣкъ встрѣчается съ Богомъ, ищутъ замкнуться отъ шума чувственного міра, отъ всего случайного и внѣшняго, отъ «смѣха сосѣдей», и человѣкъ только потому не можетъ «продумать Бога до конца» и прочно владѣть имъ, что не можетъ всецѣло отрѣшиться отъ связи съ чувственнымъ міромъ. Душа поэта не ищетъ «безбрежнаго полета» и давно уже слишкомъ много знаетъ о мірахъ; она хочетъ неподвижно стоять передъ

темнымъ ликомъ Божіимъ, передъ его «сѣдыми бровями». «Когда я, шатаясь, наклонялся ко времени, Ты тихо выпрямилъ меня, и послѣ легкой борьбы, я отдался Тебѣ; теперь Твоя тьма осѣняеть во мнѣ Твою нѣжную побѣду». «Кто впервые узрѣлъ Тебя, тому сестди и часы — помѣха. Онъ идетъ, склонившись къ Твоимъ слѣдамъ, какъ бы обремененный и согбеный годами». «Это есть смиреніе: взоры, склоняемые въ тихомъ пониманіи Тебя; такъ молодые поэты бродятъ вечеромъ въ отдаленныхъ аллеяхъ, такъ крестьяне стоять вокругъ тѣла умершаго ребенка. Здѣсь всегда совершается одно и то же: имъ открывается величайшее».

Но уже въ «*Stundenbuch*» поэту знакомо и другое религіозное состояніе. Человѣкъ, узрѣвшій Бога и сначала чуждающійся міра, — въ силу этого узрѣнія, «позднѣе приближается къ природѣ и чувствуетъ вѣтры и дали; онъ слышитъ, какъ нивы шепчутъ о Тебѣ, онъ видитъ звѣзды, воспѣвающія Тебя, и нигдѣ уже онъ не можетъ потерять Тебя, и все на свѣтѣ есть для него лишь Твой плащъ». То, что предвосхищено въ этомъ намекѣ, «*Stundenbuch*» — этотъ другой ликъ Божества, уже не противостоящій творенію, какъ потустороняя тьма и тишина вѣчности, а насквозь пронизывающій и просвѣтляющій все твореніе, открылся сполна Рильке послѣ долгой творческой жизни, втеченіе которой ликъ этотъ постепенно созрѣвалъ въ душѣ поэта. Изображенію этого лица Божества, этого новаго откровенія, испытанного поэтомъ, посвящены послѣднія, самыя зрѣлыя его книги, написанныя незадолго до смерти — «Дунайскія элегіи» и въ особенности «Сонеты къ Орфею». И здѣсь, въ этой новой стадіи религіознаго сознанія Рильке, мы встрѣчаемъ опять замѣчательное сочетаніе совершенной новизны, неповторимаго индивидуальнаго своеобразія религіознаго опыта съ воспроиз-

веденіемъ древнихъ и вѣчныхъ всеобщихъ началъ. Трудно и едва ли возможно передать во всей конкретной полнотѣ содержаніе этой религіозной интуиціи въ отвлеченныхъ философскихъ понятіяхъ; оно находитъ адекватное выраженіе себѣ именно только въ томъ утонченномъ поэтическому мастерствѣ слова, которымъ въ совершенствѣ владѣлъ Рильке; форма и содержаніе здѣсь такъ неразрывно связаны между собой, образуютъ такое органическое единство, что вполнѣ адекватно понять религіозный опытъ поэта можно лишь, внимая его собственнымъ словамъ и вживаясь въ ихъ ритмъ. И все же, сквозь эту неповторимо-индивидуальную, почти до изысканности утонченную форму просвѣчиваетъ содержаніе въ извѣстномъ смыслѣ простое, ясное и духовно-трезвое. Въ немъ нѣть никакой романтической туманности, ничего нарочитаго и искусственно-напряженного. И кратко можно сказать, что современный нѣмецкій поэтъ говоритъ намъ здѣсь о томъ самомъ откровеніи, которое было дано ветхозавѣтному пророку, когда онъ, послѣ бури, землетрясенія и огня, въ которыхъ онъ тщетно искалъ Бога, узналъ духъ Божій въ вѣяніи тихаго вѣтра («хлада тонка», З Царствъ, 19, 11-13). Можно также сказать, что религіозная интуиція современного нѣмецкаго поэта воспринимаетъ и предъугадываетъ здѣсь то, чему училъ и практически осуществилъ на высшей ступени религіозной просвѣтленности св. Серафимъ Саровскій, какъ «стяжаніе даровъ Духа Святаго». Если въ первой стадіи религіознаго сознанія Рильке, Богъ былъ для него тѣмой, тишиной, глубиной почвы, подземнымъ лономъ, объемлющимъ и питающимъ насъ, то теперь, въ его новомъ сознаніи ему открывается Богъ иначе, и въ иномъ: онъ чувствуетъ Его въ дуновеніяхъ воздуха, въ свѣтлыхъ даляхъ, въ звукахъ пѣнія, въ неосязаемыхъ ароматахъ, въ небесныхъ просторахъ — во всемъ лег-

комъ, свободномъ, витающемъ, неуловимомъ для грубаго чувства осязанія, — во всемъ, что невидимо разлито вокругъ нась и своимъ животворнымъ бытіемъ просвѣтляетъ, озаряетъ, облегчаетъ тяжеловѣсную косность видимаго міра.

Какъ бы вступленіемъ или прелюдіей къ этому новому откровенію служать, какъ уже указано, «Дунайскія элегіи», въ которыхъ дана изумительная, несравненная по тонкости и глубинѣ прозрѣній, мистическая метафизика духовныхъ основъ бытія. Названіе «Элегіи» здѣсь вполнѣ адекватно: эти тихія пѣсни — размышенія проникнуты скорбью, подлинно «міровою скорбью». Но это не есть озлобленная скорбь пессимизма, отчаяніе бунтующаго духа; это — скорбь просвѣтляющая и умиротворяющая. Въ послѣдней отрѣшности, въ скорби передъ грубостью и несовершенствомъ бытія, передъ безсиліемъ человѣческаго духа, послѣдніе, глубочайшіе порывы котораго остаются неудовлетворенными и приводятъ къ томленію, робко скрывающемся отъ видимаго міра — въ этой печали душа поэта какъ бы внезапно озаряется и узрѣваетъ въ самомъ бытіи ту тихую, свѣтлую, жертвенную глубину, которую она сознаеть, какъ свое собственное существо. Трудно обозначить темы каждой изъ этихъ десяти элегій: каждая изъ нихъ говоритъ о многомъ, обо всемъ, и всѣ вмѣстѣ говорятъ только объ одномъ, объ «единомъ на потребу». Во всѣхъ выражена тоска по истинному свѣтлому, тихому и полному бытію, безсиліе человѣческаго духа сполна раскрыть его и прочно въ немъ утвердиться, и вмѣстѣ съ тѣмъ умиляющее радостное сознаніе его очевидности, его совпаденія съ послѣдней глубиной всего мірового бытія. Здѣсь поэтъ, говоря словами нашего русскаго религіознаго поэта, «прозрѣваетъ нетлѣнную порфиру подъ грубою корою вещества». Изумительно, какъ — опять вѣнѣ всякой виѣшней связи съ рели-

гіозной традиціей — въ душѣ современаго поэта, изъ нѣдръ его собственнаго духа, рождается, какъ итогъ всей жизненной его скорби и духовныхъ исканій, христіанско міросозерцаніе. Эта двойственность впечатлѣнія, которое производить міръ на душу, ищущую Бога, — это чувство міра, какъ слѣпого, темнаго и тяжкаго, «во злѣ лежащаго» бытія, которого не пріемлетъ и отъ которого отталкивается душа, ибо она сама «не отъ міра сего», и вмѣстѣ съ тѣмъ чувство міра, какъ творенія и откровенія Божія, міра, просвѣтленного «тихимъ свѣтомъ», который сіаетъ въ его глубинѣ и есть его подлинная, прозрѣваемая за виѣшней оболочкой сущность, — эта тихая, умиротворяющая и насыщающая душу міровая радость, которая открывается на днѣ скорбной чаши, испиваемой человѣческой душой, — эта вѣчна правда полнаго, истинно-христіанского міросознанія и міроосмысленія неподражаемо нѣжно и явственно звучить въ медленномъ ритмѣ «Дунайскихъ элегій», свѣтится въ утонченныхъ образахъ, улавливающихъ то, что почти неуловимо для человѣческаго слова.

Во множествѣ варіантовъ мыслей и чувствъ повторяется здѣсь этотъ единый мотивъ. Такъ, скорбь о смерти, о неизбѣжной разлукѣ съ любимыми, печаль одинокой души, которой не могутъ понять ни люди, ни ангелы, превращается въ душѣ поэта въ тихую радость, когда въ этой грустной сосредоточенности онъ вдругъ слышитъ голоса, — «не голосъ Божій, который нельзя было бы вынести, а нѣкое вѣяніе, безпрерывную вѣсть, рождающуюся въ тиши, — голоса умершихъ. И хотя умершіе отрѣшены отъ насъ и заняты труднымъ дѣломъ — забывать земное и учиться вѣчности, но все же «живые совершаютъ всегда ту ошибку, что слишкомъ отчетливо различаютъ». Ибо Смерть и Жизнь не оторваны одна отъ другой, «вѣчный потокъ увлекаетъ за собой всѣ возрасты черезъ

оба царства», и единый голосъ мірового бытія звучить надъ обоими. И если мертвые, рано отшедшіе не нуждаются въ нась, если они постепенно и легко отъучаются отъ земного, какъ ребенокъ отвыкаетъ отъ груди матери, то мы, которымъ нужны великія тайны, и которымъ изъ глубины печали рождается блаженство, — мы не можемъ обойтись безъ нихъ. Или поэтъ скорбить о постоянной порывистости человѣческаго духа, о неустанномъ стремлениі куда-то уходить, мѣнять настоящее на будущее, — стремлениі, въ силу котораго всякое расцвѣтаніе есть увиданіе и все, что мы творимъ, есть только поводъ къ реальности, а не сама реальность (какъ это ясно сознается на порогѣ смерти) — и утѣшаются тайной ребенка, живущаго въ промежуткѣ между міромъ, и игрушкой» и въ глубинѣ своей игрушки чувствующаго вѣчно пребывающее, большее чѣмъ «только прошлое» и только будущее» — ребенка, безъ озлобленія и тревоги покоющагося въ тѣхъ глубинахъ бытія, въ которыхъ вмѣщается жизнь и смерть. Или, въ другомъ варіантѣ той же мысли, поэтъ ужасается мятежной страсти, неукротимой ярости человѣческой воли, которая скручиваетъ и выжимаетъ человѣка, какъ выжимаютъ мокре бѣлье, — которая гонить человѣка съ мѣста на мѣсто, ибо онъ нигдѣ не можетъ подлинно совершать того, что хочетъ, — и поэту вдругъ предносится какое-то невѣдомое намъ мѣсто, гдѣ на цвѣтущемъ коврѣ жизни, великіе порывы вы сердца удаются, даря ту безкорыстную радость, которую зрителямъ даютъ умѣлые прыжки гимнаста, и гдѣ эти порывы награждаются полновѣсной, вѣчно цѣнной монетой счастія. Или еще въ иномъ аспектѣ, поэтъ противопоставляетъ неустанному исkanію, беспокойному ухаживанію за міромъ съ цѣлью овладѣть имъ, то истинное бытіе, которое есть внутри насъ и которое даже самое несчастное человѣческое существо когда-либо, хотя

бы на мигъ, въ себѣ ощущало, но о которомъ оно быстро забывало, такъ какъ «мы легко забываемъ о всемъ, чего не подтверждаетъ или чему не завидуетъ смѣющійся сосѣдъ». Въ другой элегії поэтъ скорбитъ о странномъ извращеніи, въ силу котораго мы видимъ передъ собой только міръ и смерть, все узкое, стѣсняющее и затрудняющее насъ, но не видимъ открытаго , простора, безконечности, которою мы дышимъ и живемъ, не ища ея. Мы сосредоточены на томъ, что противъ насъ, что въ насъ, и только смутно вспоминаемъ о томъ, что въ насъ, какъ наше дыханіе. Мы вѣчно стараемся упорядочить виѣшнее, но оно вѣчно распадается и мы вмѣстѣ съ нимъ, и наша жизнь есть непрестанная разлука, тогда какъ наше истинное призваніе — свободно витать, не отрываясь отъ лона. Или поэта удручаеть, что лучшія силы человѣческаго духа уходятъ на бесплодное, эгоистическое цвѣтеніе, а наше истинное назначеніе — несение сладостныхъ плодовъ — осуществляется запоздало и неохотно; но въ жертвенной волѣ героя, для котораго, какъ для невѣдущей цвѣтовъ смоковницы, плодоносящая смерть есть подлинный жизненный его расцвѣтъ, онъ видитъ преодолѣніе этой раздвоенности. — Смыслъ земной жизни поэтъ усматриваетъ не въ счастіи, даже не въ радости познанія, а въ томъ, что мы, раздѣляющіе съ земными вещами судьбу единожды, на кототкій мигъ быть здѣсь, должны повѣдать безплотнымъ существамъ тайну земного, превратить земное въ слово, въ звучащее, невидимое духовное бытіе, по которому тоскуетъ все земное. И элегія кончается гимномъ страданію, той тихой жалобой, которая, какъ древнѣйшій родъ бытія, звучить въ нѣдрахъ всего сущаго и которая учить насъ, привыкшихъ мечтать о возрастаніи счастія, послѣднему умиленію, охватывающему насъ при видѣ жертвенной гибели, — этого счастія, падающаго, какъ ниспадаетъ весенній дождь на темную землю...

Тотъ тихій свѣтъ, который какъ бы издалека, изъ едва прозрѣваемой глубины озаряетъ поэту тьму и облегчаетъ ему тягость бытія въ «Дунайскихъ элегіяхъ», — этотъ свѣтъ, заполняетъ все его существо и преображаетъ для него міровое бытіе въ послѣднемъ, религіозно и поэтически самомъ зреющимъ его твореніи, — въ «Сонетахъ къ Орфею». Торжественный, размѣренно-медленный ритмъ элегій смыняется здѣсь легкимъ, какъ бы бесплотно витающимъ, побѣдившимъ земную тяжесть, пѣвучимъ ритмомъ короткихъ строкъ сонета. Сонеты воспѣваютъ Орфея, великаго бога пѣсни, бога торжествующей пѣвучей радости и легкости, передъ всепобѣждающей мощью котораго ожидаютъ камни и смиряются дикіе звѣри. Послѣдняя, глубочайшая тайна бытія, его божественная первооснова, раскрывается поэту, какъ вѣчная радость, какъ безконечное, торжествующее, неслышно пронизывающее міръ сладостное пѣснопѣніе, какъ безконечная свобода и легкость, безмѣрный просторъ и свѣтъ. Въ одномъ изъ сонетовъ поэтъ самъ устанавливаетъ связь этого новаго откровенія съ тѣмъ, которое было имъ выражено въ «Stundenbuch». «Снизу — древній, туманный корень всего сотвореннаго — тайный источникъ, никѣмъ не узримый... Воина шлемъ и охотника рогъ, старцевъ реченья сѣдыхъ, брань и гнѣвъ людей, жены, какъ лютни... Вѣтви за вѣтвию тѣснится, тщетно ищетъ свободы, выше и выше... Ложится все кругомъ, но наверху одна — въ лиру сложилась». Вся земная жизнь рождается изъ Бога и держится имъ, какъ своимъ темнымъ корнемъ. Это — Богъ, какъ Онъ открылся поэту въ юности. Но всѣ треволненія, браны и тревоги мірового бытія имѣютъ своей послѣдней цѣлью явить въ своемъ предѣльномъ достижениіи, на послѣдней верхушкѣ древа жизни — лиру, символъ свободнаго пѣнія, новый ликъ Бога, какъ онъ теперь

явился поэту. Или, если въ первомъ откровеніи Богъ представлялся поэту темнымъ грузомъ, удерживающимъ человѣческій духъ, въ равновѣсіи и преодолѣвающимъ дерзновенное стремленіе человѣка къ призрачной свободѣ, къ шаткости своеvolія, то теперь поэтъ сознаетъ, говоря словами апостола — что «Господь есть Духъ; гдѣ Духъ Господенъ, тамъ свобода» (2 Корине. 3, 17); въ преодолѣніи земной жизни съ ея тяжеловѣсностью и косностью, въ бытіи, какъ свободномъ вѣяніи и витаніи, онъ чувствуетъ уже не человѣческое своеволіе, а Духъ Господенъ. Это преодолѣніе есть, прежде всего, побѣда надъ смертью, выходъ за предѣлы только земной жизни, которая скована и стѣснена смертью. Поэтъ воспѣваетъ ту послѣднюю свободу, которая возвысилась надъ смертью: «Лишь, кто лиру вздымалъ среди тѣней усопшихъ, можетъ, чая, воспѣть хвалу безконечную. Лишь, кто вкушалъ съ мертвѣцами, макъ съ ихъ полей, уберечь съумѣеть и тишайшіе звуки. Пусть и шатко подчасъ въ водѣ отраженье, образъ пѣсни: лишь въ двойномъ этомъ царствѣ станетъ нашъ голосъ вѣчнымъ и нѣжнымъ». Смерть не должна быть для человѣческаго духа неожиданностью, разрушающей гармонію жизни; надо научиться духовно опережать разлуку, умирать съ Эвридикой и возвращаться назадъ съ торжествующей пѣснью, разъ навсегда вкусить смерть и нести ее въ себѣ, какъ вѣчную основу дрожанія струнь жизни. Всеобъемлющее существо Орфея выросло изъ двухъ царствъ, — онъ мастеръ надъ вѣтвями жизни, потому что вѣдаетъ ея корни; завораживающей силой своего нѣжнаго взора онъ вплетаетъ мертвыхъ въ образы жизни, не нарушая тѣмъ ихъ свѣтлой гармоніи. Его славословіе не умолкаетъ передъ смертью и скорбью, благословенный югъ его духа превращаетъ все въ сладкій виноградъ, въ крѣпкое вино.

Ибо путь къ послѣднему, истинному блаженству ведеть черезъ скорбь и утраты. Даже земные плоды, которые мы вкушаемъ, рождаются изъ подземной тьмы, вскармливаются мертвющими, которые спать у ихъ корней и отъ своего избытка даруютъ намъ тайну питающего плода, — эту помѣсь нѣ мой силы и поцѣлую». Весна, когда земля научается быть свободной и веселой, сіяеть зеленою и синевою, есть награда за долгую суровую школу зимы; весна вольно и легко поетъ то, чemu ее обучалъ ея строгій наставникъ, что запечатлѣно въ темныхъ корняхъ и длинныхъ тяжелыхъ стволахъ деревъ. Такъ и для человѣческаго духа скорбь есть путь познанія, ведеть въ царство славословія и законна только въ немъ; долгими началами она перечисляетъ древнее зло, пока вдругъ не научится *такъ* возносить созвѣздіе нашего голоса» въ небо, что небо не теряетъ отъ ея дыханія своей ясности. Жизнь есть вѣчная утрата, мы ежемгновенно расторгаемъ наши взоры въ пространство; но исчислить эти безконечныя потери можетъ лишь тотъ, кто, несмотря на нихъ, «сумѣть въ хвалебномъ гимнѣ воспѣть сердце, живущее въ цѣломъ». И только потому, что враждебныя силы растерзали Орфея на части, онъ поетъ теперь въ насъ, и мы стали слухомъ и устами природы. Жизнь есть путь и борьба — вѣчная двойственность между гордымъ земнымъ конемъ и всадникомъ, который его обуздываетъ, стремленіе и противодѣйствіе, сообща ведущія къ новымъ даямъ; и хотя конь и всадникъ не вѣдаются о своемъ согласіи, они оба все же суть единое. Нѣжныя, блаженныя, здравыя души, хранящія въ себѣ истинныя зачатки сердца, не должны бояться бремени жизни. «Тяжки горы, и тяжки моря; и даже деревья, возвращенные слишкомъ тяжки — ихъ трудно нести». Но есть и воздушные просторы!... И вѣчностью сіяеть улыбка сквозь слезы».

Таковъ путь, ведущій человѣческій духъ къ истинному бытію, которое поэтъ отнынѣ видить въ широкихъ просторахъ, необозримыхъ даліяхъ и глубинахъ, не только окружающихъ нась извнѣ, но вѣюющихъ въ нась самихъ и дарующихъ намъ послѣднюю легкость и свободу. Что значать всѣ дали между звѣздами по сравненію съ далью, которую можно узрѣть здѣсь, на землѣ, взглядаваясь въ безконечность души ребенка, въ удаленность отъ нась ближняго, въ глубины, отдѣляющія дѣвичью душу отъ мужской! Всюду просторъ, и нигдѣ не смыкается кругъ». Когда мы мечтаемъ уловить противоборствующую намъ реальность, она уходитъ отъ нась; но это ускользающее и есть болѣе всего наше достояніе. Мы свободны, мы отпущенены на волю тамъ, гдѣ мы мнимъ найти послѣднюю встрѣчу, гдѣ мы робко ищемъ опоры. Ибо послѣдняя основа нашего духа есть воля, «сладость зреющей опасности». Образомъ «Орфея», этого животворного начала духа, поэту представляется русская степная лошадь, ночью, среди степи, скачущая съ спутанными ногами, и всѣ своимъ существомъ, въ своей кипящей крови, чующая дали.

Все въ мірѣ «хочетъ витать», лишь мы, люди, ходимъ вокругъ, отяжеляя вещи, давя ихъ своей косностью; мы, какъ педанты-учителя, мучаемъ вещи, которымъ удается «вѣчное дѣтство». Если бы мы умѣли вобрать вещи въ нашъ сонъ, пережить во снѣ ихъ истинное существо, какими легкими проснулись бы мы изъ этой общей глубины! Неважели мы должны отвергнуть нашу древнюю дружбу съ великими благами только потому, что мы не можемъ найти ихъ на нашихъ картахъ и что ихъ не вѣдаетъ созданная нами твердая сталь? Огни, возжигавшіеся прежде богамъ, горятъ теперь лишь въ паровыхъ котлахъ, мы отъединили себя сами отъ божественнаго, и потому наши силы убываютъ съ каждымъ часомъ. Но, если нынѣ машина повсюду

угрожаеть жизни, которая коченѣеть отъ прямоли-  
нейной точности механическаго дѣйствія, замѣняю-  
щаго собой прекрасное колебаніе творческой руки,  
то все же бытіе еще остается волшебнымъ; во мнo-  
жествѣ мѣстъ оно еще изначально, есть игра чи-  
стыхъ силъ, прикоснуться къ которымъ можетъ  
лишь тотъ, кто въ восхищениіи преклоняетъ колѣна;  
изъ несказанного попрежнему рождаются нѣжныя  
слова, и изъ дрожащихъ камней вѣчно заново зву-  
чить музыка, строющая свой божественный домъ  
въ просторѣ, чуждомъ земнымъ цѣлямъ. Наша ис-  
тинная цѣль — слиться съ далью, съ небеснымъ  
просторомъ, вобратъ его въ себя, отождествиться  
съ нимъ; и, взирая на гордые полеты аэроплановъ,  
поэтъ мечтаетъ: «Лишь когда полетъ аэроплановъ  
для себя самого вознесется въ небесную тишину,  
довольный собою, чтобы въ профиляхъ легкихъ,  
какъ орудье умѣлое, быть любимцемъ вѣтровъ,  
зыблясь вѣрно и стройно, — лишь когда чистая  
цѣль побѣдить аппаратовъ дѣтскую дерзость, —  
упоенный успѣхомъ летчикъ, къ дали приблизив-  
шись, станетъ достигнутой далью». Изъ этой дали,  
отъ чистаго простора неба къ намъ нисходитъ все,  
чѣмъ мы живемъ: подобно тому, какъ антенны  
черезъ пустыя дали соприкасаются между собой,  
наша жизнь творится невидимой гармоніей, исполнена  
музыкой тайныхъ силъ; и если мы, какъ кре-  
стьянинъ, полны заботъ и тяжкаго труда, то, по-  
добно ему, мы никогда не достигаемъ той глубины,  
въ которой лѣтомъ посѣвъ испытываетъ свое живо-  
творное преображеніе; все, чѣмъ мы живы, есть  
чистый даръ. Мы считаемъ себя могучими, мы силь-  
нѣе и прочнѣе полевого цветка, но когда и гдѣ  
удается намъ *такъ* открыться, быть столь чистымъ  
восприемникомъ благодатныхъ силъ, какимъ умѣ-  
еть быть цветокъ, когда онъ съ утренней зарей  
раскрываетъ свое лоно, чтобы впитать въ себя мнo-  
гоголосный свѣтъ чистыхъ небесъ?

Символомъ жизни является для поэта дыханіе, эта «невидимая поэма». Въ дыханіи мы неустанно отдаемъ наше собственное бытіе, чтобы въ обмѣнъ на него получать весь міровой просторъ. Въ дыханіи мы постепенно становимся какъ бы океаномъ, объемлющимъ весь міръ; сколь многія мѣста про странства уже были въ нась! Вѣтры, въ нихъ вѣяющіе, вышли изъ нашихъ нѣдръ, и воздухъ, заполняющій міръ, быть можетъ, хранить воспоминаніе о томъ, какъ онъ звучалъ въ нашихъ словахъ. Въ этой небесной гармоніи, въ этомъ великомъ невидимомъ общеніи, въ этой таинственной нашей связи съ благодатными силами и пронизанности ими, божественная тайна бытія раскрывается намъ, какъ вѣчная пѣснь, звучащая надъ землей. «Надъ перемѣнной, движеньемъ — шире, вольнѣе, — длится древнѣйшая пѣснь, лиръ божественный звукъ. Все есть тайна для насъ, и любовь, и страданье, и смертной разлуки тьма; но торжествуя, все освящаетъ пѣснь надъ землею». Та же небесная гармонія, та же несказанная радость и сладость бытія чутется нами здѣсь, на землѣ, въ ароматахъ, въ благоуханномъ вкусѣ плода, тающаго во рту. Это можно прочитать на лицѣ ребенка, вкушающаго плодъ; тогда свершается нѣчто безымянное, пришедшее издалека — вмѣсто словъ, во рту текутъ дары. Посмѣйте сказать, что есть то, что вызовете яблокомъ... О безмѣрный опытъ, радость вкушенія!» Другой ликъ этой радости есть истинная благостность. Поэтъ предостерегаетъ отъ того, чтобы смѣшивать земную гуманность, смягченіе нравовъ въ нашей нынѣшней культурѣ, съ истинной благостностью, которая вступаетъ только «въ чистое, высокое, широко раскрытое, какъ врата, сердце», могучая и сіяюще-свѣтлая, какъ подобаетъ божествамъ», и которая молча завладѣваетъ нашимъ внутреннимъ существомъ, какъ «тихо играющее дитя». Изъ опыта этой радости и благостности

рождается въра въ рай, доступный человѣческому сердцу. «Воспой , мое сердце, сады, которыхъ ты не знаешь... воды и розы Испагана и Шираза... воспой ихъ блаженство, восхвалихъ несравненную красу. Покажи , мое сердце, что ты никогда не лишено ихъ, что для тебя зреютъ ихъ сладкие плоды, что тебя обвѣваетъ благоуханіе, исходящее изъ ихъ цвѣтушихъ вѣтвей. Избѣгай заблужденія, будто рѣшенность истинно быть искупается лишеніями. Ты — шелковая нить, вплетенная въ ткань. Съ какимъ бы образомъ жизни ни соединилось твоѳ существо — хотя бы то былъ и мигъ страданія — чувствуй, что ты живешь въ этомъ цѣлостномъ коврѣ». И въ другомъ сонетѣ поэтъ говоритъ о «драгоценныхъ, чужеродныхъ плодахъ утѣшенія», которые мы всеожиданно находимъ «на растоптанномъ лугу нашей бѣдности», — огромныхъ, нѣжныхъ, сочныхъ плодахъ, нетронутыхъ ни легко мыслиемъ птицъ, ни зависью червя; эти плоды приходятъ къ намъ изъ нѣкоторихъ «блаженно-орошаемыхъ садовъ», съ деревьевъ, окруженнныхъ ангелами и таинственно-возвращенныхъ скрытыми тихими садовниками; и вся наша жизнь — жизнь тѣней и призраковъ, — съ ея торопливостью, съ ея безвременнымъ созреваніемъ иувяданіемъ, не въ силахъ нарушить гармоничнаго покоя блаженаго, нездѣшняго лѣта этихъ садовъ.

Духовное преображеніе, даруемое этими «плодами утѣшенія», преодолѣваетъ въ насъ противоположность, раздоръ между временемъ и вѣчностью. Если прежде, въ отрѣшенной мистикѣ «Stundenbuch» время было для Рильке «болью Бога», царствомъ Люифера, и онъ умѣлъ только уходить отъ него въ темную тишину вѣчности, то теперь онъ чуетъ вѣчную жизнь въ самомъ временномъ бытіи. «Существуетъ ли дѣйствительно разрушающее время? Можетъ ли деміургъ насиливать сердце, безконечно принадлежащее бо-

гамъ? Неужели мы столь хрупки, какъ это намъ хочетъ внушить судьба? Развѣ глубокое, многообѣщающее дѣтство позднѣе смолкаетъ въ нашихъ корняхъ? Нѣтъ, призракъ преходящаго, какъ дымъ, проходить сквозь невинное, воспріемлющее сердце. Во всей нашей влекущейся впередъ природѣ, мы являемся все же божественнымъ обнаружениемъ вѣчныхъ силъ». Тайна духовной жизни есть тайна единства, покоя и движенія. И потому: «тихой землѣ скажи: я теку; быстрой водѣ говори: я есмъ».

Мы старались почти неизмѣнными словами Рильке передать отвлеченно почти невыразимое, по своей тонкости и глубинѣ, религіозное содержаніе «Сонетовъ къ Орфею». Эта послѣдняя умиротворенность, эта райская радость, это благостное пріятіе міра черезъ прозрѣніе его невидимой небесной красоты врядъ ли имѣеть себѣ аналогію во всей свѣтской литературѣ XIX вѣка. Здѣсь въ Рильке воскресаетъ духъ Франциска Ассизскаго и Серафима Саровскаго. И еще разъ поражаешься странной загадкѣ современной европейской духовной культуры, когда видишь, что такой духъ, какъ Рильке, не осозналъ истиннаго источника своего вдохновленнаго мистического озаренія и долженъ быть рядить въ чуждые или, во всякомъ случаѣ, неадекватные образы античной миѳологіи тѣ благодатные духовные дары, которые онъ, невѣдомо для себя, воспринялъ изъ христіанскаго откровенія. Любовь къ міру, рождающаяся изъ преодолѣнія міра, безграничное, радостное общеніе со всѣмъ сущимъ, вырастающее изъ тихой отрешенности духа, райское блаженство, обрѣтаемое черезъ скорбь, дѣтская легкость и свобода, какъ послѣднее достиженіе религіозной умудренности, прозрѣніе, въ нѣдрахъ темнаго бытія, вездѣсуществаго и всепроникающаго божественнаго свѣта,— все это не что иное, какъ то стяженіе даровъ Духа Свя-

таго, о которомъ, какъ о послѣдней цѣли религіозной жизни, говорить Св. Серафимъ Саровскій. Исконная мистическая одаренность германской души, въ силу которой она въ западной культурѣ есть какъ бы избранная хранительница откровенія, вновь ожила и съ изумительной покоряющей силой заговорила въ наши дни безвѣрія, въ нашемъ современникѣ, который самъ уже потерялъ осмысленную связь съ древними истоками вѣры. И съ благоговѣйной радостью мы ощущаемъ сверхвременно-вѣчную силу оокровенія, утѣшаемся дѣйствиемъ Духа, который «дышишь, гдѣ хочеть и голосъ его слышишь, и не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ». (Ев. Иоанна. 3, 8).

С. Франкъ.

---

## ПРОГРЕССЪ И ХРИСТИАНСТВО.

---

Есть ходячія слова, которые никакъ нельзя опредѣлить, но которые имѣютъ какую-то непонятную власть надъ умами. Одинъ англійскій писатель, Лилли назвалъ ихъ библейскимъ словомъ «шиболетъ», которое означало въ библіи отличие правовѣрныхъ отъ гоевъ, и написалъ чрезвычайно интересную книгу «О шиболетахъ», переведенную на русскій языкъ Побѣдоносцевымъ. Такіе шиболеты имѣются во всякоѣ время и во всякомъ народѣ, во всякой культурѣ, и разъясненіе истиннаго значенія такого шиболета — дѣло не лишенное значенія. Въ прежнее время, сравнительно недавно, не было слова болѣе властнаго, чѣмъ «прогрессъ», и даже опредѣленное значеніе было свято съ этимъ словомъ. Знаменитые 14 пунктовъ Вильсона должны были удовлетворить именно тѣмъ требованіямъ, которые ставились во имя «прогресса». Прошло десять лѣтъ съ тѣхъ поръ, но кто станетъ теперь утверждать, что «прогрессъ» осуществился, и что содержаніе его заключалось именно въ томъ, что было формулировано въ 14 пунктахъ Вильсона, и что до извѣстной степени и исполнено? Наоборотъ, именно въ настоящее время человѣчество съ особенной тревогой замѣчаетъ, что очень неблагополучно въ его общественной, государственной и культурной жизни, что тѣ устои добра и блага, къ которымъ привыкли, какъ къ дѣйствительнымъ предпосылкамъ всякаго нормального быта, разваливаются, а другихъ не видно.

Теперь съ восторгомъ читаютъ и слушаютъ Рабин-драната Тагора, который въ своей книгѣ о национализмѣ вынесъ строгій приговоръ всей европейской машинной культурѣ, задумываются надъ Достоевскимъ, ждутъ чего-то новаго отъ большевизма и такъ дал. Очевидно, «прогрессъ» отодвинулся куда-то вдалъ.

Что такое прогрессъ? Надъ этимъ вопросомъ думали такъ много и по разному, что одно обозрѣніе мнѣній составлять цѣлую литературу. Извѣстно, что въ античную эпоху различали между тѣмъ, что человѣкъ добываетъ новые навыки техники и внѣшней культуры, и тѣмъ, что онъ становится морально лучше. Въ мою задачу не входить обозрѣніе соотвѣтствующей литературы, которое представлено въ извѣстныхъ историко-философскихъ трудахъ Карбѣева и многихъ позднѣйшихъ писателей. Но такъ какъ Карбѣевъ считается серьезно и съ формулами Лаврова-Миртова и Михайловскаго, то я думаю: не лишне припомнить эти формулы, подъ знаменемъ которыхъ жило и русское общество пятьдесятъ лѣтъ назадъ, а отчасти и позже. Ссовершенно такъ же, кака эти русскіе властители думъ нѣсколькихъ поколѣній, учили и западно-европейскіе писатели. Вѣдь было время, когда только и говорили объ «эволюціи» того или другого. Вспомните Спенсера, Дарвина, Бокля, Дрепера, Летурно... О чемъ бы ни говорилъ Спенсеръ: о развитіи-ли ума, нравственности, эстетическихъ эмоцій и такъ далѣе, онъ всегда начиналъ съ «первобытнаго» общества, и иногда и дальше, чуть не отъ амебы, точно это «первобытное общество» намъ, дѣйствительно, извѣстно, и точно въ его духовный міръ мы можемъ какъ-нибудь проникнуть. Эта привычка начинать съ «первобытнаго» такъ крѣпко укоренилась въ поверхностномъ изслѣдованіи, которое называлось наукой, что едва-ли она оставлена окончательно и те-

перъ, когда послѣ горъ изслѣдованій о первона-  
чальномъ и его развитіи мы видимъ, что стоимъ  
все передъ тѣми же самыми проблемами и съ тѣмъ  
же недоумѣніемъ. «Передъ нами опредѣленная  
задача прогресса — говорить Лавровъ: — культура  
должна быть переработана мыслью»... «Конечно,  
безъ борьбы между личностями, вѣроятно, не было  
бы слѣдующаго за ней прогресса; безъ борьбы  
между національностями едва-ли обобщался бы и  
распространялся бы успѣхъ цивилизацій» — гово-  
ритъ далѣе тотъ же авторъ, давая такимъ обра-  
зомъ новый ключъ къ разрѣшенію проблемы про-  
гресса: это есть «успѣхъ цивилизаціи». Такъ какъ  
понятіе цивилизаціи уже болѣе ясно, то мы мо-  
жемъ отсюда извлечь, что подъ прогрессомъ Лав-  
ровъ разумѣеть именно улучшеніе вицѣнныхъ  
формъ общежитія. Нравственный прилатокъ къ  
этому улучшенію подразумѣвался самъ собой:  
«Критика науки вносить въ міросозерцаніе болѣе  
истини, критика нравственности расширяетъ въ  
жизни приложеніе науки и справедливости; кри-  
тика искусства вызываетъ болѣе полное усвоеніе  
истини и справедливости, придаетъ жизни болѣе  
стройности, культуру — болѣе человѣчного изя-  
щества...» Правда-ли все это, надъ этимъ поколѣ-  
ніе Лаврова не задумывалось. «Истина и справед-  
ливость» были какъ-то ясны сами по себѣ, а крити-  
ка нравственности, въ дѣйствительности разлагаю-  
щая тѣ эмоціи, на которыхъ построено нравствен-  
ное дѣяніе, казалась необходимымъ постулатомъ  
нравственности. Все это прошло, и едва-ли теперь  
кто-нибудь вѣрить, что дѣйствительно нравствен-  
ность «эволюціонируетъ», жизнь сама собой поче-  
му-то улучшается, и «черезъ двѣsti лѣтъ, какъ  
вѣрилъ Чеховъ, жизнь станетъ прекрасна».

Наше время въ этомъ отношеніи тоныше и разум-  
нѣе. Прежде всего, что значитъ, что жизнь ста-  
новится будто бы «справедливѣе»? Вѣдь человѣкъ

ческая справедливость понятіе очень относительное, а о Божьей правдѣ, о высшемъ идеалѣ нравственности теоріи прогресса, обожествляющія человѣка, не думаютъ. Ни истина въ томъ смыслѣ, какое придавали этому понятію рационалисты, ни какая-то справедливость, ни развитіе «демократіи», въ которомъ тоже долго и упорно видѣли осуществленіе человѣческихъ идеаловъ справедливости, не приближаютъ жизнь къ тому идеалу «прекрасной», счастливой, для всѣхъ равно счастливой жизни, о которой грезили позитивисты и всяческие эволюціонисты. Что-то другое нужно, чтобы человѣчество стало на той высотѣ, съ которой открывается истинно прекрасная жизнь.

Понятіе прогресса, прежде всего, не христіанское. Правда, какъ указываетъ Карбевъ, ученіе о прогрессѣ связано съ началомъ христіанства, какъ ученія о томъ, что человѣкъ очищѣнъ явленіемъ и жертвой Христовой. Но по существу христіанство не есть ученіе о прогрессѣ человѣчества, и ни въ одномъ словѣ евангелія нельзя найти указанія на то, что оно идетъ по пути «прогресса». Эсхатологія евангелія и отцовъ церкви очень далека отъ радужныхъ предсказаний. Будущее представляется какъ материальная побѣда надъ духомъ, именно то, что мы видимъ теперь, потому что рационализмъ, господствующій въ религіозныхъ настроеніяхъ «передовыхъ» народовъ, поскольку, вообще, можетъ быть рѣчь объ этихъ религіозныхъ настроеніяхъ, есть та же побѣда матеріи надъ духомъ. Евангеліе предуказываетъ забвение вѣры Христовой, и если «врата Адова» и не побѣдятъ церкви, то это не значитъ, что Церковь будетъ торжествовать и господствовать въ будущемъ мірѣ. Христосъ не зналъ, сохранился ли вѣра на землѣ во времени Его второго прихода на землю. Стало быть, о «прогрессѣ» Евангеліе и не говорить ничего мно-

гообъщающаго. По самому существу христіанства, понятіе прогресса — въ самомъ широкомъ и какомъ-угодно смыслѣ этого слова — чуждо ему. Прогрессъ предполагаетъ идеалъ не осуществленный, а христіанство утверждаетъ, что, напротивъ, этотъ идеалъ уже осуществленъ. Своимъ явленіемъ на землѣ Христосъ достигъ того, что было надобно. «Мужайтесь, малое стадо, ибо я побѣдилъ миръ», говорить евангелие. Другими словами, цѣль достигнута. Конечно, это не есть тотъ «земной рай», достижение котораго, какъ это прекрасно выяснилъ Новгородцевъ въ своемъ «Общественномъ идеалѣ», написано на знамени соціализма да и другихъ рационалистическихъ ученій; — напротивъ, именно земной рай не обѣщанъ христіанствомъ, вслѣдствіе того, что учение Христово, какъ это мы знаемъ, не должно побѣдить всѣхъ людей. Никакого пророчества о будущихъ побѣдахъ и успѣхахъ, которое такъ обычно въ религіяхъ человѣческаго происхожденія, нѣть въ Евангеліи.

Вѣра въ прогрессъ, какъ обѣтъ осуществленія земного идеала, присуща прежде всего всякимъ мессіаническимъ ожиданіямъ. Прогрессъ, какъ путь къ достижению этого земного идеала, можетъ рисоваться и дѣйствительно рисуется различно въ зависимости отъ самого идеала: несомнѣнно, что мессіанизмъ польскій (эпохи Мицкевича, Красинскаго и Словацкаго) преслѣдуется иную цѣль, нежели мессіанизмъ еврейскій, но между ними, какъ вообще во всѣхъ мессіаническихъ вѣрованіяхъ, есть и много общаго. Это общее состоить, какъ въ томъ, что цѣль, которая подлежитъ осуществленію, должна быть осуществлена еще въ будущемъ, и что поэтому это будущее представляется лучшимъ по сравненію съ настоящимъ, такъ и въ томъ, что осуществленіе цѣли мессіаническихъ ожиданій должно произойти на землѣ, въ земной жизни человѣчества. Эти обстоятельства, непре-

мънино, должны налагать свой отпечатокъ на земную дѣятельность людей и на ихъ отношеніе къ земной жизни. Если на землѣ же осуществляется идеалъ мессіаническаго «прогресса», то остается решить вопросъ о томъ, зависить-ли отъ усилій человѣческихъ достиженіе этой цѣли. Если зависитъ, и если всякий отдельный человѣкъ такъ или иначе воспользуется благами этого достигнутаго идеала, то ради него стоитъ и постараться и всю свою жизнь построить сообразно съ этимъ. Если нѣть, т. е., если мессіаническій идеалъ будетъ достигнуть, а «мнѣ», отдельному человѣку, жившему въ то время, когда онъ еще не достигнуть, отъ этого не будетъ ни тепло, ни холодно, то и не для чего «мнѣ» какъ-нибудь коверкать свою жизнь ради чего-то. Если да, то есть, если мнѣ будетъ лучше отъ того, что мой «прогрессъ» будетъ достигнуть, или если я въ такой степени движимъ патріотизмомъ и націонализмомъ, что счастье моихъ потомковъ ощущается мною, какъ мое личное счастье, то ради этого стоитъ потрудиться и потерпѣть. Это въ томъ случаѣ, если достиженіе мессіаническаго идеала ставится въ зависимость отъ человѣческихъ усилій. Но если не ставится, то онъ все равно осуществляется. Мессія все равно придется, все равно осчастливить свой народъ и дастъ ему могущество и силу и власть. Значитъ, вся задача заключается въ томъ, чтобы дожить до этого времени. Чеховъ говорилъ же, что черезъ столько-то лѣтъ жизнь на землѣ будетъ прекрасна. Сама собой, изъ зла, окружающаго насъ, черезъ насъ, злыя, исполненныхъ всякаго зла, зародится прекрасная, справедливая жизнь. Въ этомъ заключается большая моральная опасность всяческихъ ученій о прогрессѣ: они предполагаютъ двѣ опасныя въ моральномъ отношеніи предпосылки. Первая изъ нихъ слѣпая вѣра въ то, что «все образуется» само собой, безъ человѣческихъ уси-

лій къ добру. Глупая надежда на то, что изъ дурного рождается хорошее. Вторая глупость — что безъ нашихъ усилий къ добру можетъ осуществиться такой нравственный укладъ, который кажется добрымъ, при томъ въ максимальныхъ рамкахъ; то есть на землѣ воцаряется «истина» и «справедливость». Въ земныхъ условіяхъ все относительно и условно. Конечно, справедливо, чтобы каждый получалъ по заслугамъ, но что это значитъ, «по заслугамъ», какой уравнительный принципъ можетъ быть положенъ въ основу такой оцѣнки? Я считаю, что заслуживаю всякаго уваженія и поощренія за свои заслуги, а другіе утверждаютъ, что у меня и заслугъ-то никакихъ нѣтъ. Кто правъ? А если заслуги и есть, то кто опредѣлитъ, что за нихъ полагается именно эта награда, и на комъ лежитъ обязанность вознагражденія? У насъ при награжденіи чинами и орденами такой «уравнительный» принципъ и былъ: время состоянія въ такомъ-то чинѣ, право получать ордена въ такомъ-то порядкѣ и въ такіе-то сроки. Но развѣ именно потому это и считалось «наградой за заслуги»? Просто была формальность.

Христіанство стоитъ на совершенно иной точкѣ зреянія. Для вѣрующаго христіанина идеалъ уже достигнутъ, источникъ добра и истиннаго счастья уже данъ. Христосъ-Спаситель уже былъ между нами, и у же исполнилъ ту миссію, ради которой Онъ воплотился «отъ Духа Свята и Марії Дѣвы». Повѣрили-ли люди въ это или нѣтъ, — это вопросъ совершенно другой. Если бы они и не вѣрили, и если бы на землѣ не осталось ни одного вѣрующаго, это было бы очень печально для земли и, вѣроятно, вызвало бы прекращеніе земной жизни, но, по существу, та «задача», которая стояла передъ Христомъ, ни мало отъ этого не пострадала бы. Христосъ «п о б ъ д и лъ м і ръ», міръ въ томъ мистическомъ смыслѣ слова, какъ его употребляеть

Евангеліе. «Міръ» можетъ не понять Христа, не принять Его, но отъ этого ни Богъ не перестанеть существовать, ни тѣ истины, которыя принесъ Христосъ, не перестануть бть истинами. Пока же есть на землѣ люди, вѣрующіе во Христа, есть и Христосъ между людьми, въ совершенно такой же реальности, въ какой Онъ былъ, когда физически находился на землѣ. И теперь Его слово звучить среди насъ, въ церкви и въ нашей совѣсти; и теперь Его чудесная сила творить жизнь между насъ: именемъ Его прозрѣваютъ слѣпые, безчисленное множество невидимыхъ, постижимыхъ только сознаніемъ вѣрующихъ людей чудесныхъ слушаевъ Божьей помощи происходитъ ежедневно и ежечасно, какъ происходило тогда, когда Христосъ во образѣ человѣческомъ посѣщалъ скромныя жилища людей. Такимъ образомъ, для христіанскаго сознанія «прогрессъ» осуществленъ, и жизнь каждого отдельного человѣка имѣеть свою цѣль въ этихъ мечтаній о прогрессѣ. Для христіанина можетъ идти рѣчь лишь о томъ, какъ осуществить въ практической жизни тѣ начала, которыя вытекаютъ изъ проповѣди Евангелія.

Милліоны разъ человѣчество убѣждalo себя въ томъ, что на практикѣ христіанство непримѣнимо, а когда хотѣло представить себѣ его «примѣнимость», то или стояло въ недоумѣніи, или уходило отъ жизни. Толстой закончилъ свое «Воскресеніе» тѣмъ, что его герой Нехлюдовъ, понявъ христіанство, началъ жизнь по новому, а какъ это было «по новому», Толстой не рассказалъ уже. Св. Серафимъ Саровскій совершенно ясно опредѣлилъ цѣль христіанской жизни, какъ приобрѣтеніе Божьей благодати. Путь къ этому имъ также указанъ, и тѣ люди, которые учили насъ молиться: «Ниспосли намъ благодать Духа Твоего Святого», — несомнѣнно, знали, о какой благодати надо молиться. Слѣдовательно, для христіанина

«проресса» и не можетъ быть, потому что все, что нужно для осуществленія идеала уже дано, это во-первыхъ, а во вторыхъ, ничего общаго, массового, стаднаго христіанство и не признаетъ цѣннымъ. Радость на небесахъ по поводу спасенія одной человѣческой души должна быть не меньше, чѣмъ отъ спасенія сотни душъ, потому что, разумѣется, количество не играетъ никакой роли въ мірозданіи и его тайнахъ.

Культура человѣчества должна быть построена на христіанствѣ. Все остальное призрачно. Человѣкъ, вѣрующій во Христа, который полагаетъ, что вся человѣческая жизнь была бы и должна быть построена на христіанскиѣ завѣтахъ, отрицаетъ цѣнность христіанства, если думаетъ, что это невозможно. Въ этомъ случаѣ онъ принижаетъ Христа до роли какого-нибудь Донъ-Кихота, который боролся съ вѣтреными мельницами, и принялъ горничную за знатную даму. Если Хритосъ есть богочеловѣкъ, если Его ученіе есть ученіе Бога, а не человѣка, то оно должно быть истинно, т. е. то, чего требовалъ Хрисосъ отъ людей, можетъ и должно быть осуществлено, и только это будетъ истинно, а все остальное — призракъ, какъ бы это ни казалось реальнымъ и разумнымъ. Все, что не съ Христомъ и не во имя Христово, — противъ Него и безъ Него; въ извѣстномъ смыслѣ, это отъ «міра сего», отъ «князя міра сего», ложь и призракъ. Наблюдая жизнь міра, мы видимъ, что такъ оно и есть, какая масса всяческихъ попытокъ, устроить человѣческую жизнь безъ Христа прошла на глазахъ исторіи, какая масса теорій и религіозныхъ и нравственныхъ ученій, и попытокъ общественного и государственного устройства прошла передъ человѣчествомъ! И все это творилось во имя «прогресса», а что осталось отъ нихъ? Да旣ъ, двѣ строки въ курсѣ исторіи, насмѣшка потомка... А та вѣчная правда, которая сіяеть

въ Евангеліи, сіяеть и теперь, какъ двѣ тысячи лѣтъ назадъ, и все еще, какъ неосуществленный, но осуществимый идеалъ стоитъ передъ человѣчествомъ, а человѣчество все болѣе разочаровывается въ «прогрессѣ», и все съ большей тоской смотритъ впередъ. Ни техника, ни «теорія познанія», наконецъ, ни оккультизмъ съ его несбыточными чаяніями и дерзновеніями не вносятъ мира въ души людей, не сіяютъ въ нихъ неугасимымъ свѣтомъ, озаряющимъ жизнь, не текутъ въ душахъ неисчерпаемымъ источникомъ, исполненнымъ всегда свѣжей воды. Однажды Серафима Саровскаго спросили, почему теперь нѣть больше святыхъ. Онъ отвѣтилъ: потому , что у людей нѣть силы воли. И этотъ отвѣтъ приложимъ и къ вопросу, почему не осуществлена та мораль христіанства, на которой должна была построиться человѣческая культура.. Люди убѣдены, къ сожалѣнію, что евангелие говорить очень хорошія вещи, но что онѣ могутъ оставаться въ церкви, во время богослуженія, и не должны выходить за стѣны ея, въ жизнь, а жизнь должна имѣть собственныея законы свои, которые не имѣютъ никакого отношенія къ религії. Въ быту христіанскихъ народовъ это проведено съ такой послѣдовательностью, какъ ни въ одной другой религії: мусульманинъ и еврей считаютъ своимъ долгомъ сообразоваться съ требованіями своихъ религій, «христіанинъ» преспокойно рѣшилъ про себя, что практическое примѣненіе христіанства невозможно, и рѣшилъ такъ мало считаться съ его требованіями, какъ онъ мало считается съ наставленіями какого-нибудь пріятеля-идеалиста, котораго пріятно послушать въ добрую минуту, но слушаться котораго и нелѣпо, и невыгодно.

Люди говорять о прогрессѣ, полагая, что прогрессъ можетъ какимъ-то удивительнымъ образомъ охватывать всѣ стороны существованія разомъ.

Одновременно будто бы «прогрессирует» человѣчество и въ физическомъ, и въ нравственномъ, и въ умственномъ, и въ техническомъ и во всякомъ другомъ отношеніяхъ. Течетъ широкимъ потокомъ величественная, великотѣпная рѣка, которая несетъ на себѣ всякія суда: это и есть прогрессъ. На самомъ дѣлѣ, это не такъ, если даже условиться, что такое-то направленіе надо считать прогрессомъ. Напр., если принять, что путь «демократизма» есть прогрессивный (а какъ часто быватъ совершенно неправильно такое построение), то на ряду съ развитіемъ прогрессивной демократичности окажется очень много явленій, которые и оптимистъ дева-ли признаетъ за «прогрессивныя». Напр., увеличеніе алкоголизма, уменьшеніе законныхъ браковъ, «благословенныхъ» дѣторожденіемъ, а съ другой стороны, скажемъ распространеніе грамотности въ населеніи, улучшеніе виѣщнихъ условій рабочаго и проч. Все это бываетъ иногда тѣсно связано между собой, и какъ здѣсь раздѣлить, что прогрессивно, и что нѣтъ? А, наоборотъ, для христіанскаго сознанія не можетъ быть сомнѣнія въ выборѣ критерія для опредѣленія христіанскаго и нехристіанскаго въ этомъ конгломератѣ культурныхъ явленій.

«Прогрессъ» есть мнимая величина, христіанство — дѣйствительная, а въ современномъ культурномъ человѣчествѣ, наоборотъ, твердо укрѣпилось убѣжденіе, что реально, дѣйствительно существуетъ и дѣйствительно цѣнно только то, что не имѣеть никакого отношенія къ религіи, такъ какъ религія есть «частное дѣло» каждого. Это убѣжденіе есть, несомнѣнно, путь паденія человѣчества, озвѣрѣнія и огрубѣнія его духовныхъ запросовъ, его умственныхъ вкусовъ, и такъ оно и есть на самомъ дѣлѣ. Къ сожалѣнію, нѣть никакой надежды, что дѣло измѣнится къ лучшему, и само Евангеліе не открываетъ намъ въ этомъ

отношениі никакихъ радостныхъ перспективъ. Его эсхатология полна самыхъ печальныхъ предсказаний, и отцы христіанской церкви, жившіе въ то время, когда, казалось, только успѣхъ ожидалъ христіанство, не заблуждались на этотъ счетъ. Въ этомъ отношеніи они рѣзко отличаются отъ основателей другихъ церквей, которые, видя распространеніе своихъ религій, ждали для нихъ вѣчнаго успѣха и безмѣрнаго распространенія. Напротивъ, именно въ ту эпоху, когда, казалось, передъ христіанствомъ раскрывались такіе широкіе виды, его учители говорили объ антихристѣ, о неизбѣжномъ будущемъ паденіи человѣчества, о злѣ, которое станетъ торжествовать. Уже это само по себѣ представляетъ замѣчательное явленіе исторического сознанія.

Христіанство обращается ко всякой человѣческой душѣ отдельно, и ко всему человѣческому роду вмѣстѣ. Теоріи прогресса имѣютъ дѣло съ массой: цѣликомъ все человѣчество становится согласно ему лучше, счастливѣе, разумнѣе, однімъ стадомъ оно врывается въ ворота соціалистическаго земного рая. Иначе христіанство: вѣдь всякаго «прогресса», во всякое время и во всякомъ мѣстѣ оно взываетъ къ отдельной человѣческой душѣ, чтобы она одумалась, раскаялась, обратилась къ Богу, и ея спасеніе есть дѣло важное и нужное для всего человѣчества и для всего міра. А праведникъ, въ родѣ святого Серафима Саровскаго, почти нашего современника, хотя онъ и отдельно жилъ и отдельно творилъ свое дѣло, оказывается такъ безмѣрно нуженъ человѣчеству, что вотъ и теперь мы съ волненіемъ и умиленіемъ слѣдимъ за всѣми подробностями его жизни, хотя отъ его смерти прошло почти сто лѣтъ. И каждый человѣкъ, который прочтетъ его житіе, почувствуетъ, что вотъ это есть реально нужное, что можетъ сдѣлать жизнь дѣйствительно счастливой,

разумной и осмысленной, а развитие техники и успехи знания делают ее только более удобной, но не отстраняют ни одного несчастья, не вносятъ мира ни въ дну душу.

А. Погодинъ.

СХС. Земун. Пантелича 10 А.  
4 декабря 1927 г.

---

## ПОСТЬ.

Постъ, это святая болѣзнь человѣка, при которой не хочется вкушать, иногда и хочется, но — не въ моготу.

Господь велитъ умереть, чтобы жить; Церковь велитъ болѣть, чтобы получать здоровье.

Косный міръ земли, предоставленный себѣ, ведеть человѣка на закланіе духа, уловляетъ и истребляетъ въ человѣкѣ сына Божія, — Міръ вѣдь этотъ, есть міръ упраздненный, имъ жить нельзя.

Есть въ мірѣ знаніе: «чтобъ жить, надо питать себя», но міръ знаетъ это *по природѣ, какъ безсловесное животное, и тѣмъ растлѣваетъ себя* (Іак. 1, 10).

Чрезъ человѣка закоснѣвшій, и въ Сынѣ Божиѣмъ упраздненный ветхій міръ *водимъ природою, какъ безсловесное животное, на уловленіе и истребленіе* (2, Петр. 2, 12).

«Ея, гряди Господи!», постнически восклицаютъ первые ученики Слова, до ужаса познающіе содомское растлѣніе этого міра.

Постъ есть свобода всего естества, всѣхъ чувствъ, мыслей и стремленій, отъ всего, что обречено на гибель.

Постъ есть утвержденіе вѣчной жизни. Постъ ничего не запрещаетъ, ничему не мѣшаетъ, никого не понуждаетъ, — понужденіе есть слѣдствіе поста, а не самъ постъ. Самый постъ есть утвержденіе, исповѣданіе, изъявленіе, — *предвкушеніе* плода райскаго. Постъ не есть убѣганіе отъ тлѣн-

наго міра, постъ есть устремленіе къ нетлѣнному міру. Постъ всегда побѣдитель, онъ убиваетъ смертную природу, благовѣствованіемъ воскресенія.

Предѣлъ и завершеніе поста есть вкушеніе Тѣла и Крови Христовыхъ. Ибо постъ есть именно вкушеніе, а не воздержаніе отъ вкушенія. Постъ ведеть лишь къ воздержанію отъ лже-пищи, во имя Пищи. Постящіеся, вкушая тлѣнную пищу, не вкушаютъ ее, какъ нѣчто, — они ее вкушаютъ, какъ ничто; и то, вкушаютъ ее только потому, что Господь, въ Лицѣ человѣческомъ освятилъ вкушеніе тлѣна.

Воздержаніе Господь заповѣдалъ несовершеннымъ, не могущимъ вкушать тлѣнъ, какъ тлѣнъ. Совершеннымъ же Господь заповѣдалъ вкушеніе тлѣна; иначе бы, самовольно умирали люди отъ любви къ Господу. Заповѣдь вкушать тлѣнъ, именно какъ тлѣнъ, была дана послѣ Воскресенія: медъ въ сотахъ и кусокъ печеной рыбы вкусили Господь какъ ничто, ибо, воистину, они уже были для духовной плоти, какъ ничто.

Каково же шествіе постнической любви?.. — Воздержаніе во вкушеніи, отреченіе отъ вкушенія, вкушеніе, какъ невкушеніе (1, Кор. 7, 29-31), вкушеніе, какъ вкушеніе.

Всякому изъ нась, хотящему истинно пріобщиться Пищи и Питія, нужно пройти чрезъ вторую и третью ступень постнической любви... А мы, часто и о первой препираемся: нужна ли она или не нужна. Воистину, удивительно, какъ не попадаетъ нась, послѣ этого, Трапеза Господня!

Пища земли — та же земля, и вкушающій ее — земля. Вкушая пищу, человѣкъ вкушаетъ землю, себя же самого. Вкушеніе себя самого съ услажденiemъ, или безъ мѣры, есть самолюбіе. Самолю-

біе есть чревоугодіе, отверженіе Бога. Я долженъ вкушать себя, какъ ничто, въ малости своей, и нищетъ своей, я долженъ не любить себя за свою невольную любовь къ землѣ. Чѣмъ меныше я услаждаюсь собою, тѣмъ большій я держу постъ, тѣмъ скорѣе уладить меня Господъ жизни.

Постъ меня самого, пощеніе мое надо мною же самимъ есть средоточіе поста и самое его исполненіе.

Въ устахъ человѣческихъ есть небо, священный знакъ богоподобія и богоизбранности каждого человѣка. Уста — особенно священны, они дверь молчанія—сего таинства будущаго вѣка (Ис. Сир.) Уста человѣка рождаютъ въ мірѣ Слово Божіе, и вкушаютъ Плоть Слова. Великое горе, великое стечаніе и нищета человѣка — вкушать устами тлѣнія. Это возмездіе за грѣхъ нелюбви къ Богу.

«Воздѣлывай землю, изъ которой ты взяты», «трудись въ потѣ Лица», сказалъ Господь... Самъ прахъ, выходящій изъ праха, ползающій въ прахѣ и въ прахѣ уходящій, человѣкъ воздѣлываетъ землю — чѣмъ? — собою же, прахомъ. Страшная, безысходная работа, и слѣдъ ея на всемъ мірѣ творенія, какъ болѣзнь рака. Рожденіе безысходно, рожденіе — для смерти, трудъ безыходенъ, безысходны терніи и волцы — терніи и волчцы, эти, воистину, «законы природы», о которыхъ лицемѣрно не хотять знать нынѣшніе фарисеи земли.

Извратители Ветхаго Завѣта не понимали безысходности ветхаго человѣка. Во виѣшнемъ видѣніи Закона, они, какъ нынѣшніе законники научнаго разума, видѣли душу жизни. *Приближаются ко Мнѣ люди сіи устами своими, и чтуть Меня языкомъ, сердце же ихъ далеко отстоитъ отъ Меня*, сказалъ пророкъ, отъ имени Господа; Господь повторилъ это и добавилъ: *слушайте и разу-*

*мъите; не то, что входить въ уста оскверняетъ че-  
ловѣка, но то, что выходить изъ устъ, оскверняетъ  
человѣка.* И Господь объяснилъ недоумѣвающимъ  
ученикамъ: *неужели и вы еще не разумѣете? еще  
ли не понимаете, что все входящее въ уста прохо-  
дитъ въ чрево и извергается вонъ?...* Поймите, люди,  
говорить здѣсь Господь, что вѣшнее естество  
ваше — пепель и прахъ; пища для чрева, и чрево  
для пищи, но Я уничтожу и то и другое. (1, Кор.  
6, 13).

Но — «придите ко Мнѣ всѣ труждающіеся», при-  
дите вы всѣ, обремененные, узрѣвшіе безпросвѣт-  
ность жизни своей, суетность ея — предъ вѣчной  
гибелью... Съ приходомъ Господа на землю, сго-  
раютъ всѣ стихіи, рушится древнєе мірозданье и  
становится новая тварь, — новое небо, новая зем-  
ля, новая уста. Между двумя мірозданіями: ста-  
рымъ, уже несуществующимъ, но еще дѣящимся,  
и новымъ, уже утвержденнымъ, но еще не царст-  
вующимъ, полагается лѣстница священная — постъ.

Постъ — основаніе Домостроительства нашего  
спасенія. Онъ есть сжигающая любовь Бога къ  
человѣку, и огненная любовь человѣка къ Богу.  
Твореніе Богомъ твари изъ ничего, — дѣло Поста  
Божьяго; Вочеловѣченіе Слова есть дѣло Поста  
Божьяго. По плотскому мудрованію, постъ: ума-  
леніе, самоограниченіе, самоуничиженіе; по небес-  
ной мудрости: прославленіе превышею, ибо пре-  
естественною, славой.

Всякій соблюдающій постническую молитву  
среды и пятка, мудрѣе всякаго несоблюдающаго.  
Но всякий несоблюдающій мудрѣе соблюдающаго  
эту заповѣдь благодати, какъ ветхую заповѣдь  
Закона. Постъ вольнаго и святого повиновенія  
Церкви — постъ церковный — есть духовное строи-

тельство на камнѣ, камень же — Христосъ. Всякій постъ Церкви, въ году, есть постъ усыновленія.

Не поститься въ Страстную седмицу, такой же темный грѣхъ, какъ — поститься въ седмицу Свѣтлую, такой же великий грѣхъ, какъ вкусить предъ Причастiemъ, такой же, какъ не вкусить Причастія... Постъ Церкви есть постъ любви и вѣры въ Ангела, и во вкушаемость Его въ пренебесномъ іерусалимскомъ чертогѣ.

Постъ есть очищеніе любви, праздникъ вѣры, вещество надежды. Любящій Бога не любить сласть міра, алчущій Христа не насыщается пепломъ, вѣрующій въ Сына Божія, Единороднаго, закалывается Ему себя въ жертву, ибо знаетъ, что всякая жертва, въ Духѣ Святомъ, есть милость, а не жертва.

Постъ — цвѣтъ молитвы, погашеніе земного ума, обиліе Божьяго воздуха. И сердце человѣческое, тѣлесное, постится въ молитвѣ: замедляетъ біеніе свое, навстрѣчу нисходящему уму... Постъ есть замиреніе твари, блаженная мука рожденія Сына Божія.

Іеромонахъ Іоаннъ (*Шаховской*).  
Бѣлая Церковь.

---

## КЪ ВОПРОСУ О ЛОЗАНСКОЙ КОНФЕРЕНЦІИ.

(Лозанская конференція и энциклика п. Пія XI Mortalium animos).

*Свободенъ бо сый отъ вѣхъ  
всѧмъ себе поработихъ. да мно-  
жайшія пріобрязу. Быхъ іudemъ  
яко беззаконенъ... быхъ немощ-  
нымъ яко немощень... всѧмъ быхъ  
вся да нѣкако нѣкія спасу.*

(I Кор. 9, 19-22).

*Любы долготерпить, милосерд-  
ствуетъ... не превозносится...  
... не ищетъ своихъ сил.. не  
радуется о неправдѣ, радуется  
же о истинѣ вся покрываетъ,  
всему вѣру емлетъ, вся уповаєтъ.  
вся терпитъ.*

(I Кор. 13, 4-7).

### I.

Лѣтомъ 1927 года состоялась въ Лозаннѣ конференція по вопросамъ вѣры и церковнаго строя (on Faith and Order). Она является пока самымъ яркимъ и сильнымъ выражениемъ того неудержимаго стремленія всего христіанскаго міра къ единенію, которое обнаруживается за послѣдніе годы, съ особенной силой послѣ войны\*). Она была торжественной манифестаціей —

\* ) Вѣра во Христа, какъ Сына Божія, является догматическимъ базисомъ конференціи, что нашло и официальное подтвержденіе въ принятіи доклада объ общемъ исповѣданіи вѣры — *per me contradicente*, какъ оно провозглашено въ Священномъ Писаніи и свидѣтельствуется и подтверждается во вселенскомъ исповѣданіи, именуемомъ Никейскимъ символомъ вѣры (Nicaenum), также и въ апостольскомъ (Apostolicum).

Т. обр., всей Лозанской конференціей прiemлется православный символъ вѣры (какъ и принятый преимущественно въ католической церкви «апостольский»). Поэтому теченія т. наз. либерального протестантизма («іезуанизма», отрицающія божественность Хри-

конечно еще не единства, но, во всякомъ случаѣ, стремленія къ нему, существующаго во всемъ христіанствѣ. Ея прямая *догматическая* достиженія — въ смыслѣ устраненія разногласій — не были существенны: разногласія были лишь констатированы безъ попытки примиренія. Зато положительное *религіозное достиженіе* было значительно: здѣсь почувствовалось по новому и съ новой силой, что *весь* христіанскій міръ вѣрить и любить Господа И. Христа, духовно питается св. Евангеліемъ и Словомъ Божімъ съ живущимъ въ немъ Духомъ Святымъ, Который дышетъ гдѣ хочетъ, и никто не знаетъ, когда Онъ приходитъ и куда уходитъ. Въ этомъ состоить подлинный и добрый «панхристізмъ» конференціи, по жесткому выраженню папской энциклики *mortalium animos* остерегающей католиковъ отъ участія въ этомъ движениі. Ибо для всѣхъ христіанъ \*) роистину Христосъ есть одинъ и тотъ же, алѣфа и омега, начало и конецъ, и основное значеніе этого факта не можетъ заслоняться никакимъ раздѣленіемъ (какъ и католическимъ «панпапизмомъ», который въ энциклике, очевидно, противопоставляется «панхристизму»). Хотя, конечно, въ церковномъ сознаніи нѣтъ мѣста различію между истинами вѣры *fundamentalia* и non *fundamentalia*, ибо есть онъ одинаково истины и существенны, однако, остается различіе въ степени ихъ проявленности (*dogmata explicita* и *implicita*), а также въ ихъ взаимоотношеніи при обоснованії. Зерномъ же изъ котораго вырастаетъ *вся* христіанская доктрина, — исторически, не безъ колебаній и отклоненій, медленно и съ постепенностью, — является конечно исповѣда-

---

ста, не были представлены на конференціи или, во всякомъ случаѣ, себя не обнаруживали. Къ сожалѣнію это не помѣшало тому, что во вступительной части энциклики Лозанскому начинанію, движимому вѣрою въ Господа Иисуса Христа и любовью къ Нему, дана такая характеристика: «они знать, что трудно найти человѣка, лишенного всякаго религіознаго чувства; видимо они также надѣются легко достигнуть того, чтобы народы, хотя они и держатся разныхъ мнѣній по религіознымъ вопросамъ, братски согласились въ исповѣданіи нѣкоторыхъ доктринъ, какъ и въ нѣкоторомъ общемъ основаніи духовной жизни. По этой причинѣ они имѣютъ обыкновеніе собирать съѣзы, собранія, конференціи съ немалымъ числомъ слушателей и приглашаютъ на свои обсужденія безразлично какъ язычниковъ всякаго рода (*ethnici omne genus*), такъ и вѣрующихъ во Христа (*christi fideles*); какъ тѣхъ, кто имѣлъ несчастіе отпасть отъ Христа, такъ и тѣхъ, которые настойчиво и упорно отрицаютъ божественность Его природы и посланничества».

Правда, это не сказано *прямъ* о Лозанской конференціи, однако именно по поводу ея.

\*) CP. Dean Bell. Documents on Christian unity. 1920-4. Oxford. London. 1924.

ніе ап. Петра на пути къ Кесарію Филиппову: *Ты еси Христосъ Сынъ Бога живаго.* (М.е. 16, 16), и эта вѣра есть камень основания Церкви, и она именно была проповѣдана апостолами. Безъ этой вѣры нѣтъ христианства, и она въ себѣ уже заключаетъ возможность пріятія всѣхъ докторовъ. Послѣдніе, однажды открыты, являются одинаково существенными, однако до времени они могли и отсутствовать въ сознаніи, какъ и нынѣ отсутствуютъ — по заблужденію или ограниченности — во многихъ протестантскихъ общинахъ. Та простота первохристианства, которой ищутъ благочестивые протестанты, есть именно это начальное состояніе доктрины христианства, которую, конечно, неправильно задерживать въ этой начальной стадіи, но однако, нельзя умалить и ея первоосновы. И въ Лозаннѣ было нѣчто отъ этого первохристианского состоянія въ жизненномъ ощущеніи того, что всѣ христиане вѣрять, и любить, и поклоняться Господу И. Христу, Владыкѣ неба и земли, и что есть они содержать единое Евангелие Царствія. (Формально это выразилось въ единодушномъ и единогласномъ принятіи первого отчета о миссіи Церкви въ мірѣ — Евангелии). Въ религіозной жизни откровеніемъ можетъ быть иногда переживаніе не только новыхъ, но и уже извѣстныхъ истинъ, однако практически забываемыхъ и потому жизненно утрачиваемыхъ. Такимъ откровеніемъ Лозанской Конференціи было соборное переживаніе вѣры во Христа и благодатное озареніе отъ Его приближенія: *не сердце ли наю горя бѣ въ наю, егда глаголаше нама на пути?* (Лк. 24, 32). Чужие и далекіе, разноплеменные и разноязычные въ этомъ стали близки другъ другу: нѣчто совершилось, и объ этомъ духовномъ событии хранять отечественную память его участники. Не слѣдуетъ преуменьшать также и религіозно-психологического значенія личныхъ встречъ и личныхъ связей, возникшихъ между представителями разныхъ исповѣданій, которыхъ доселе прибыли болѣе обличать и анаематствовать, нежели взаимно выслушивать, и понимать другъ друга. Объ этомъ писалъ еще кардиналъ Мерсье своему клиру по поводу встречи въ Малинѣ, католиковъ съ англиканами.

Les hommes sont fait pour s'aimer les uns les autres; il n'est pas rare que des coeurs mutuellement étrangers qui auraient pu, à distance se croire ennemis, réussissent à se comprendre, un charme pénétrant qu'ils n'auraient pas soupçonné. C'est peut être la première fois, depuis quatre cents ans, disait l'un d'eux, que des hommes d'études, protestants et catholiques, aient pu s'entretenir avec une franchise entière pendant des heures et des heures, sur les sujets les plus graves qui intellectuellement les divisent, sans qu'un instant la cordialité de leur rapports en ait été troublée ni leur confiance dans l'avenir déconcerté. Assurément, le rappro-

chement des coeurs n'est pas l'unité dans la Foi, mais il y est disposé.\*)

«Pourquois ces conversations? — ставить передъ собой вопросъ кардиналъ Мерсье и даетъ на него слѣдующій отвѣтъ: Tout d'abord, parceque je n'ai pas le droit de me derober à une occasion qui vient à moi de faire un acte de charité fraternelle et d'hospita ité chértienne»\*\*).

Достаточно сопоставить съ этимъ заявлениемъ теперешнее запрещеніе католикамъ участвовать въ съѣздахъ (conventus) съ не-католиками въ энциклике\*\*\*), чтобы измѣрить разстояніе между этими двумя датами. Теперешнее заявленіе apostolicae sedis является особенно неожиданнымъ въ устахъ папы, который единеніе христіанскаго міра (хотя бы и въ римскомъ пониманіи) объявилъ задачей своего понтификата. По смыслу энциклики, католикамъ возвращаются всякія догматическія естрѣчи со всѣми не-католиками, ранѣе нежели послѣдніе, раскаявшись въ заблужденіяхъ, не еступятъ въ католическую церковь, въ частности, не признаютъ Ватиканскаго догмата и не войдутъ въ подчиненіе папы\*\*\*\*). Энциклика отличается въ этомъ предѣльной исключительностью, притомъ не въ отношеніи къ возможности соединенія, о которомъ пока нѣть и рѣчи, но даже и въ церковнаго или при-церковнаго общенія, которое въ наши дни пріобрѣтаетъ столь жизненное значеніе. Еще недавно происходившія Малинскія собесѣданія съ «протестантами» теперь какъ будто исключаются по смыслу послѣдней энциклики. Я уже не говорю о разныхъ формахъ общенія съ православными, которыхъ еще такъ недавно допускались Римомъ: официально поощряемые Велеградскіе конгрессы, также и частныя встрѣчи богослововъ

\* ) Bell, I. c. 354-5. Далѣе к. Мерсье ссылается какъ на примѣръ, на энциклику п. Пія XI Ecclesiam Dei, въ которой онъ призыває латинянъ и восточныхъ къ взаимному пониманію и устраненію предубѣждений.

\*\*) L. c. 357. Далѣе Мерсье ссылается на посланіе п. Льва XIII Amantissimae Voluntatis (ad Anglos), 14 апрѣля 1895 г., где говорится: «in rebus enim magnis atque in arduis si modo sint sincero et bono animo susceptae, adest homini Deus».

\*\*\*) nec eorum conventus Apostolicam Sedemullo pacto participare posse nec ulla pacto catholicis licere talibus inceptis vel suffragiri vel operam dare suam...

\*\*\*\*) Пытаются (и съ католической стороны) обрагиъ острѣе этой энциклики исключительно противъ протестантъвъ, но не противъ православныхъ. Однако текстъ ея совершенно не позволяетъ такого истолкованія, п. ч. въ немъ Ватиканскій догматъ, отвергаемый православными, поставлена въ одномъ ряду съ догматами св. Троицы, бого воплощенія, непорочности зачатія Бого родицы, а въ другомъ мѣстѣ говорится о томъ, что въ церкви не пребываетъ никто, кто не подчиняется власти и авторитету преемника Петра, а, слѣдоват., и ції Photii novatorumque erroribus implicantur.

православныхъ и католическихъ, которые давали большое духовное удовлетворение, повидимому, обѣимъ сторонамъ и являются несомнѣнно желательными и плодотворными. (Даже къ участію въ Ватиканскомъ соборѣ были посланы приглашенія и не католикамъ, именно главамъ православныхъ церквей). Конечно, такая исключительность есей тяжестью ложится, прежде всего, на самихъ католиковъ, поставляемыхъ въ положеніе ненужной и вредной для христіанского дѣла изолированности. Будемъ надѣяться, что здѣсь она будетъ исправляема жизнью, но въ отношеніи къ дѣлу Лозанской конференціи дѣло, очевидно, рѣшено безповоротно. Между тѣмъ, сама Лозанская конференція была исполнена желанія имѣть въ своей средѣ представителей католического міра, конечно, отнюдь не въ качествѣ договаривающейся стороны, но какъ представителей самой могучей вѣти зап. христіанства, для выраженія своего собственного ученія и для личнаго духовнаго сближенія, однимъ словомъ, для тѣхъ самыхъ цѣлей, ради которыхъ кардиналъ Мерсье благословилъ Магинскія бесѣды. Безспорно, какъ это неоднократно высказывалось въ рѣчахъ и въ печати\*), что начавшееся сближеніе христіанского міра остается одностороннимъ и неполнымъ, пока отъ него сторонятся католики. И какова бы ни была непримиримость Ватикана, съ пртиєоположной стороны должно по прежнему дѣлаться все возможное, чтобы привлечь католический міръ къ участію въ начинающемся міровомъ движениі. Къ сожалѣнію, приходится еще разъ на этомъ примѣрѣ констатировать, насколько западный церковный міръ еще не изжилъ своего раскола и духовно болѣеть имъ.

Сильная сторона энциклики *mortalium animos* состоить въ томъ, что въ ней ставится вопросъ о самой возможности такого начинанія, какъ Лозанская конференція, обѣ его догматическомъ смыслѣ и предпосылкахъ. Анализъ ея въ этомъ отношеніи представляеть для православныхъ тѣмъ большій интересъ, что подобная же исключительность свойственна и православнымъ кругамъ (католизирующаго направленія), хотя по существу различіе между православіемъ и католицизмомъ на этомъ примѣрѣ выступаетъ съ особой яркостью.

## II

Какова же дѣйствительная база Лозанской конференціи и междуувѣроисповѣдного объединительнаго движенія, ея догматическая предпосылка? Какъ оно возможно при наличіи глубокихъ догматическихъ расхожденій? Разумѣется здѣсь менѣе всего

\* ) См. очень интересную статью Prof. Heiler. — *Ergebnisse und Forderungen der Lausanner Weltkonferenz (Intern. Kirchl. Zeitsch. N. 1. 1928).*

можеть идти рѣчь о какой-либо доктринальской амальгамѣ, или новомъ исповѣданіи, которое возникло бы на основе соглашенія, путемъ выведенія за скобку общаго для всѣхъ исповѣданія и отбрасыванія всего остального. Папская энциклика именно такимъ образомъ изображаетъ эту задачу\*). Однако, подобный релативизмъ едва-ли способенъ кого либо удовлетворить, кромѣ, можетъ быть, мелкихъ протестантскихъ сектъ, легко возникающихъ путемъ дробленія и столь же легко исчезающихъ путемъ слиянія. Конечно, и ихъ объединеніе само по себѣ есть извѣстное благо и составляетъ нѣкоторое достижение. Однако, такой релативизмъ, чуждый большинству исповѣданій, совершенно не совмѣстимъ съ православіемъ, которое сознаетъ себя единую истинною апостольскою церкою, обладающей полнотой и непораженностью преданія и апостолскими преемствомъ іерархіи. Абсолютизмъ православія въ этомъ смыслѣ нисколько не меньше нежели римской церкви, хотя и различны пути ихъ, и, конечно, для православія также не можетъ быть иной задачи для объединительного движенія, какъ всѣхъ соединить въ лонѣ Православія, да будетъ едино стадо и единъ пастырь. Или, говоря словами энциклики, *christianorum enim coniunctionem haud aliter foveri licet, quam fovendo dissidentium ad unam veram Christi Ecclesiam reditu.*

Участіе представителей православныхъ церквей, разумѣется возможно лишь на условіи сохраненія полноты и чистоты православія, какъ это и было торжественно засвидѣтельствовано въ осо-бай декларациі, подписанной всѣми безъ исключенія представи-телями православныхъ церквей, которые присутствовали на конференції. И однако, этотъ доктринальский максимализмъ, совершенно естественный и неустранимый для Церкви, не за-ставляетъ православныхъ сдѣлать того вывода, который, исходя изъ того же доктринальского максимализма, дѣлаетъ римская церко-вь.\*\*) Конечно, самымъ прямолинейнымъ выводомъ являет-

\* ) ...candem (unitatem) optari quidem posse et fortasse per com-munem voluntatum inclinationem aliquando effici, sed communem voluntatum inclinationem aliquanto effici, sed connemticum quiddam interea habendam esse. Addunt, Ecclesiam per se, seu natura sua, in partes esse divisam, idest ex plurimis ecclesiis seu communitatibus peculiariibus constare, quae, disiunctae adhuc, etsi nonnulla capita habent communia, tanem in reliquis discrepant; iisdem sane iuribus frui singulas... Oportere igitur aint controversiis vel vetustissimis sententiarumque varietatibus, quae christianum nomen ad hunc diem distinent, praetermissis ac sepositis, de ceteris doctrinis com-munem aliquam credendi legem effici ac proponi, cuius quidem in professione fidei omnes non tam notint quam se fratres esse...»

\*\*) Et quo pacto, rogamus, unum idemque fidelium foedus parti-cipent homines qui contrarias in sententias abeunt. Далѣе указываетъся рядъ примѣровъ доктринальскихъ расхожденій, пренебреженіе которыми ведетъ или къ доктринальному индифферентизму или — модернизму-релативизму.

ся вовсе не общаться съ еретиками, что указано и канонами. Этотъ выводъ, не чуждый и православнымъ кругамъ, едва ли является соотвѣтствующимъ примѣру ап. Павла, который хотѣлъ для всѣхъ быть всѣмъ, да нѣкако нѣкія спасѣть. Дѣйствительно каноны запрещаютъ молиться и общаться съ еретиками, однако, смыслъ и сила этого запрещенія въ томъ, чтобы дѣйствительно не проявлялся догматической индифферентизмъ или даже воля къ еретичествоганю.\*). Когда же этой воли нѣть, и, напротивъ, есть стремленіе къ единенію во Христѣ, прямоли нейное примѣненіе этихъ каноновъ было бы фарисейскимъ отцѣживаніемъ комара и поглощеніемъ еерблюда. Поэтому буква этихъ каноновъ справедливо оставляется одинаково и православными епископами, когда они, напр., входятъ въ общеніе, даже и молитвенное, съ англиканами, и католическими, когда они собираются на малинскія или велеградскія бесѣды, конечно, также благословляя ихъ молитвою. Молитвенное единеніе составляетъ даже особую силу подобныхъ собраній. Разумѣется, оно имѣть свои границы, и притомъ довольно узкія. Для православныхъ исключена возможность общенія таинствъ и трапезы Господней съ не-православными, которое сравнительно такъ легко для протестантовъ. (На Лозанской конференціи, отдаваясь влеченью къ единству, вступали въ евхаристическое общеніе предста вители протестантскихъ общинъ, между собою доселе раздѣленныхъ). Общеніе въ таинствахъ, предполагающее единство іерархіи апостольского преемства, остается, конечно, дѣломъ еще далекаго будущаго (его еще нѣть, въ силу догматическихъ расхожденій, даже между православиемъ и католичествомъ, неизирая на взаимное признаніе и силы таинствъ и священства).

Воинствующая ересь и схизма, раскалывающая Церковь, конечно, вызываютъ къ себѣ отъ нея прещенія и необходимую самооборону. (Это и сейчасъ имѣть мѣсто по отношенію къ воинствующему сектантству). Но общества, изжившія или изживающія свою волю къ раздѣленію и ощущившія, напротивъ, стремленіе къ возсоединенію *несмотря* на совершившееся уже и спѣлавшееся наслѣдственнымъ раздѣленіе, заслуживаютъ ли они лишь суроваго отверженія съ прямолинейнымъ требованіемъ — раскаяться и подчиниться, ранѣе чѣмъ осознано, почему нужно каяться и подчиняться? Можетъ быть, это и примѣнено иногда въ случаихъ индивидуальныхъ обращеній, но едва-ли въ этомъ всегда есть побрая педагогія апостольская — для всѣхъ быть всѣмъ, да нѣкако нѣкія спасти.

Нужно и возможно *общеніе между христіанами*, не только

\*.) Подробнѣе я разсматривалъ этотъ вопросъ въ очеркѣ «Церковь и инославіе» на страницахъ Пути.

живущими въ Церкви, но и отъ нея отколовшимися и даже еще не замѣчающими, не сознающими совершившагося отдѣленія.

Церковь соборна, не только въ смыслѣ кг҃оличности, которой противится всякий духовный провинціализмъ но и въ смыслѣ собиранія сердецъ — въ любви и единомысліи. И соборность осуществляется въ *соборованіи*, которое можетъ быть многочасно и многообразно. На первомъ вселенскомъ соборѣ къ бесѣдамъ допущены были даже языческие философы, и въ этомъ видимъ выразительный образъ первого вселенского соборованія. Соборованіе между разными христіанскими исповѣданіями, разъ оно стало духовно возможнымъ и даже необходимымъ, открываетъ широкія и неограниченныя возможности сближенія и догматического уразумѣнія друга друга, которое до сихъ поръ совершалось лишь чрезъ посредство мертваго печатного слова, безъ личнаго взаимнаго пониманія въ любви. Поэтому дѣйствительная разногласія преувеличиваются еще и взаимнымъ непониманіемъ. Сколько историческихъ ранъ и догматическихъ недоразумѣній вслѣдствіе односторонности выраженія и неточности человѣческаго слова, можетъ быть слажено, а, можетъ быть, и устраниено, и тѣмъ самыемъ приближено уразумѣніе единой церковной истины, которая побѣждаетъ неотразимостью своей. Конечно, нужно заранѣе отказаться отъ мысли о единообразіи и нивелированіи есъхъ психологій и мѣстныхъ преданій, что воєсе и не требуется единствоъ Церкви. Конференція не есть церковный соборъ въ точномъ смыслѣ слова, потому что онъ можетъ включать въ себя только членовъ Церкви, но она не есть и вѣцерковное, чисто мірское собраніе, или съездъ. Это есть есе таки при-церковное, а постольку уже и церковное соборованіе. Вѣдь даже оглашенные, но еще некрещеные имѣютъ доступъ къ литургіи оглашенныхъ и, стало быть, не являются чуждыми церкви. Но тѣ христіане, которые *крещены* — крещеніемъ во имя св. Троицы, всегда сохраняющимъ силу, и которые, слѣдогательно, уже рождены для Церкви, какимъ образомъ оказываются *внѣ* ея? И тѣмъ болѣе, это надо сказать о тѣхъ, кто, сохраняя законное священство, имѣютъ черезъ него и есъ другія таинства, хотя и пребываютъ въ отдѣленії.\*.) Очевидно, обычныя каноническія и догматическія, различенія знающія только дѣа состоянія: принадлежности или непринадлежности къ Церкви, для теперешняго положенія вещей недостаточны, они должны быть уточнены и усложнены. Крещеніе, живя въ Господа и любоѣ къ Нему, св. Евангеліе не остаются

\*) Согласно пониманію римской церкви, всякая крещеная душа, знаетъ она это или не знаетъ, является поделастной пагѣвъ силу принадлежности къ Церкви.

бессильными и бездѣйственными.\*). Это и есть реальная мистическая почва для начинающагося единенія, которое можетъ возрасти. Соединеніе христіанскаго мірана достигается «пактомъ», человѣческимъ соглашеніемъ и измышленіемъ. Оно можетъ совериться лишь вдохновеніемъ любви ко Христу и дѣйствиемъ Св. Духа. Оно есть чудо, превышающее чуловѣческія силы, но христіане должны молить о чудѣ и вѣрить въ чудо. Нельзя мириться съ раздѣленнымъ состояніемъ христіанскаго міра, всегда надо чувствовать въ сердцѣ рану отъ этого раздѣленія. И православное соборованіе съ любовью открываетъ сердце и инославію, ради той подлинной и искренней любви къ Господу, которую послѣднее имѣть, несмотря на то многое, его око не имѣть, нерѣдко по винѣ не современниковъ, но исторической. Православіе есть не только статика, достигнутое состояніе полноты, сокровище истинной вѣры, сохраняемое неизмѣнно до конца вѣковъ, но и динамика, дѣйствующая въ христіанскомъ мірѣ, его закраска, такъ сказать, — внутренняя логика христіанства. Какъ «душа по природѣ христіанка», такъ и церковность по силѣ вещей ведетъ къ Православію въ мѣру своего роста и углубленія. И Православію устраниться отъ этого великаго и святого дѣла, совершающагося въ мірѣ, было бы грѣхомъ нелюбви и нерадѣнія. Конечно, это возлагаетъ бремя неудобоносимое на насъ, слабыхъ и немощныхъ, но сила Божія и въ немощи совершается.

На основаніи сказанного, Православіе, оставаясь самимъ собой во всей своей неизмѣнности и отнюдь не становясь въ положеніе одной изъ договаривающихся сторонъ, имѣть полную возможность соборовать съ инославными христіанами, помогая имъ въ ихъ исканіи единой истинной церковности. Этого требуетъ отъ Церкви материальная забота и любовь къ разсѣяннымъ чадамъ Божіимъ, да будутъ они едино во Господѣ и въ Церкви Его.

Но почему эти соображенія не могли бы имѣть такую же силу и для католичества? Неужели только мнимое вѣщнее уничиженіе — вхожденіе въ конференцію въ качествѣ одной изъ многихъ «церквей», а не единственной? Но такая чувствительность противорѣчила бы духу пастырской любви, готовности для всѣхъ быть есмѣ: развѣ же можно требовать, въ самомъ дѣлѣ, отъ протестантскихъ исповѣданій чтобы они оставаясь въ своемъ теперешнемъ состояніи, могли иначе опредѣлить свое взаимоотношеніе, и развѣ не именовался нѣкогда римскій первосвященникъ *servus servorum Dei*? Думается, что дѣйствительная, болѣе глубокая и общая причина отстраненія Рима заключается въ томъ, что римская церковь есть *прежде всего церковно-юридиче-*

\*.) Ср. у d'Herbigny. *Theologica de Ecclesia*, II, § 326 sqq., thesis XXVII, где перечисляется, что имѣютъ и чего не имѣютъ *coetus catholici*.

ская организація ієрархического властевованія им'ющая свое средоточіе въ папѣ, и лишь во вторую очередь единеніе въ любви. Недаромъ, въ энциклику говорится такъ много о Ватиканскомъ догматѣ, наряду съ основными христіанскими догматами, и вообще о власти римского первосвященника. Признаніе этой власти и подчиненіе ей есть prius соборованія съ Римской Церковью. Ватиканскій догматъ сталъ здѣсь впереди Никейскаго, папская непогрѣшимость заслонила Евангеліе. Такое препятствіе совершенно отсутствуетъ въ православії, для котораго каноническое общеніе является не условіемъ, но послѣдствіемъ, осуществленіемъ достигнутаго церковного единства, и любовь выше закона. Поэтому оно свободно, въ путяхъ соборованія, которые для католичества оказываются преграждены Ватиканскимъ догматомъ. Вотъ главный выводъ, который можетъ быть сдѣланъ на основаніи энциклики п. Пія XI, который началъ именно съ призыва къ единенію и соборованію на почвѣ взаимнаго «ириническаго» сближенія и ознакомленія. Эти ириническія устремленія нынѣ оказываются преодолѣны ватиканскими. Остается надѣяться, что даже и эта энциклика не закроетъ возможностей и путей христіанского общенія съ представителями католической богословской мысли.

Я знаю, что противъ всего сказанного можетъ быть указано на єю дѣйствительную духовную опасность интерконфессионализма. Однако, прошли уже тѣ времена, когда вообще можно было замыкаться и изолироваться отъ міра, какъ бы въ монастырской оградѣ. Церковь окружена теперь бушующей стихіей, непрестанно взметающей свои волны и въ ея ладью. И предъ лицомъ враждебнаго антихристіанского движенія должны стягиваться разрозненные силы христіанского воинства и искать и хотѣть взаимнаго пониманія. «Ищите и обрящете». Но, конечно, для этого нужно удерживать живую и крѣпкую связь съ Церковью, знать свою духовную крѣпость, откуда можно выходить и куда возвращаться для укрѣпленія. Эта крѣпость есть наша святая, соборная, апостольская, православная Церковь.

### III

Дѣло Лозанской конференціи должно продолжаться въ мірѣ. Но какими путями? Очевидно, что прямое повтореніе ея, столь трудно осуществимое, нежелательно и даже невозможно: non bis in idem, и послѣ первого шага должны слѣдоватъ дальнѣйшіе. Въ Лозаннѣ совершилось всеобщее исповѣданіе вѣры въ Господа Иисуса Христа Сына Божія, и на этомъ камнѣ нужно утверждать Церковь Его. Въ Лозаннѣ была исповѣдана вѣра въ св. Евангеліе, какъ книгу Живота Вѣчнаго, и теперь нужно

выявлять эту общую вѣру. Въ Лозаннѣ было провозглашено Никейское и Апостольское исповѣданіе вѣры, и нынѣ необходимо развернуть все его содержаніе. Въ Лозаннѣ главной задачей было установление необходимаго единства вѣры и исходнаго единомыслія, при чёмъ сознательно обходились и даже отстринялись элементы раногласія, теперь время безстрашно приступить къ обсужденію именно вопросовъ разногласія, въ духѣ назиданія, терпѣнія, любви, съ желаніемъ прежде всего понять другъ друга, уразумѣть смыслъ и силу разногласія. Общій потокъ долженъ раздѣлиться на отдѣльные каналы, «икуменическій» порывъ осуществляться въ детальной работе. Должна быть создана икуменическая «символика», сравнительное вѣровѣданіе христіанства, однако не характера «обличительного богословія», имѣющаго цѣлью нападеніе и оборону, но иринического обсужденія въ вопросовъ, которые сдѣлались спорными и раздѣляющими. Такое любовное и мирное отношеніе къ догматическому противнику отнюдь не означаетъ догматического индифферентизма, который пугаетъ насъ энциклика, ибо твердость и вѣрность истинѣ отнюдь не означаетъ браждебной нетерпимости. Заблужденія нерѣдко являются полуистинами и односторонностями мысли или даже только ея словеснаго выраженія, «отвлеченными начальами», по выражению Вл. Соловьева, которые могутъ найти себѣ соотвѣтствующее мѣсто при свѣтѣ истины.\*)

Такимъ образомъ слѣдуетъ не бояться контроверсъ, но даже идти на нихъ — этотъ путь указывается намъ теперь, и успѣшность или неуспѣшность этого дѣла покажетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и степень зрѣлости самаго начинанія которое все равно не можетъ задерживаться въ стадіи неопределеннности и недоговоренности. Однако наряду съ этимъ негативнымъ методомъ контроверсъ должно слѣдовать и позитивному методу взаимнаго знакомства съ тѣмъ что составляетъ истинное сокровище духовной жизни, ея особые духовные дары.

Отсюда слѣдуетъ, что работа догматического изученія и сравнительного знакомства съ религіозной жизнью христіанскихъ общинъ на долгое и неопределенное время должна явиться главнымъ дѣломъ объединительного движенія. Должно начаться продолжительное предварительное соборованіе подготавливающее соборъ вселенского христіанства. Для этой работы должны быть намѣчены и созданы соотвѣтствующія учрежденія. Такъ, прежде всего, вмѣстѣ съ проф. Heiler, я поддерживаю мысль о созданіи постояннаго учрежденія — «икуменическаго

\* ) Не являются ли въ этомъ смыслѣ «отвлеченными начальами» и некоторые контроверсы между католицизмомъ и протестантизмомъ. И не призвано ли православіе, чуждое реформаціи, произнести въ такихъ случаяхъ свое примиряющее сужденіе?

института изслѣдованія» или академіи въ которомъ приняли бы участіе ученые богословы разныхъ теченій въ христіанствѣ\*) (причемъ, конечно, должна быть снова сдѣлана попытка привлече-ченія и католическихъ богослововъ). Это учрежденіе могло бы устраивать богословскіе съѣзды и подготовлять матеріаль для будущей, хотя и въ отдаленномъ времени предстоящей, конференціи. Второй задачей этого учрежденія является создание икуменической литературы дискуссіоннаго характера: жур-нала, сборниковъ, книгъ по основнымъ вопросамъ, раздѣляю-щимъ разныя исповѣданія, съ цѣлью вызвать не столько «обли-ченіе», сколько доктринальскую бесѣду или даже споръ который помогъ бы понимать другъ друга. Отсутствіе такого рода лите-ратуры составляетъ немалое препятствіе къ дальнѣйшему сбли-женію. «Любовь всему вѣрить и всему надѣяться» (I Кор. 13, 7). И если обычно въ доктринальскихъ разногласіяхъ естественно предполагается еретическое упорство и злая воля, то здѣсь можно надѣяться на дѣйствительное нахожденіе пути къ уму и сердцу противника. На путь созданія соответствующаго (со-циальнаго) международнаго института съ періодическимъ изда-ніемъ уже вступила стокгольмская конференція, и онъ естест-венно указывается и для Лозанской.

Каковы первоочередные вопросы, которые подлежатъ ику-меническому обсужденію или вселенскому соборованію? Это, прежде всего, вопросы экклезіологіческіе: о природѣ Церкви и о священствахъ; о таинствахъ и въ особенности объ Евхаристіи. Сюда слѣдуетъ присоединить вопросъ объ искупленіи. Но въ первую очередь долженъ быть поставленъ вопросъ, прямо выте-кающій изъ принятія Никейскаго символа, — о смыслѣ и силѣ почитанія Богоматери (какъ на это я указывалъ еще и на кон-ференції). Этотъ вопросъ болѣе всего раздѣляетъ христіанскій міръ, и отношение къ нему должно быть приведено къ полной ясности. Все это предполагаетъ долгій и трудный путь изученія обсужденія, споровъ. Однако спорящими являются уже не враги, но друзья, ищащіе понять другъ друга, и, болѣе того, братья о Господѣ, хотя и доселѣ *fratres separatoi*.

Конечно, сказанное не исключаетъ возможности и даже же-лательности общихъ и частныхъ съѣздовъ для оживленія брат-скихъ чувствъ, для личныхъ встрѣчъ, и, наконецъ, для обсужде-нія отдельныхъ вопросовъ, назрѣвшихъ и подготовленныхъ, хотя и не въ нихъ долженъ лежать сейчасъ центръ тяжести. Въ каче-ствѣ пожеланія могу выразить мысль, что первый такой общий съѣздъ долженъ быть — маріологическимъ.

Августъ 1928.

Прот. Сергій Булгаковъ.

\*) См. цит. статью.

## Максъ Шеллеръ

(Некрологъ).

Въ расцвѣтѣ творчества, въ сравнительно нестаромъ возрастѣ, 55 лѣтъ, скончался Максъ Шеллеръ, безспорно самый талантливый мыслитель современной Германиі. Шеллеръ авторъ многочисленныхъ интереснѣйшихъ философскихъ трудовъ. Но онъ вообще не создатель безличной отвлеченної философской теоріи. Онъ принадлежалъ къ тѣмъ рѣдкимъ избраннымъ натурамъ, творчество которыхъ носить яркій личный отпечатокъ и отражаетъ на себѣ духовную значительность конкретной личности автора. Имѣстѣ съ тѣмъ въ его творчествѣ чувствовалось біеніе духовнаго пульса времени, онъ старался охватить духовную жизнь современности въ ея цѣлостности и найти для нея систематическое философское выраженіе. Въ этомъ отношеніи онъ стоить въ одномъ ряду съ такими вождями современной нѣмецкой духовной жизни, какъ недавно (и тоже прежде временно) умершіе Георгъ Зиммель, Максъ Веберъ и Эрнстъ Трельчъ.

Шеллеръ вышелъ изъ школы Гуссерля. Какъ известно, Гуссерлю принадлежитъ заслуга обновленія современной мысли черезъ преодолѣніе субъективизма и психологизма господствовавшихъ въ ней, опредѣленныхъ канціанствомъ, направленій. Этимъ онъ явился зачинателемъ новаго, современного расцвѣта нѣмецкой философіи. Въ своемъ, т. наз. «феноменологическомъ» методѣ онъ вновь открылъ для философіи путь предметнаго, объективнаго знанія; онъ намѣчаєтъ этотъ путь въ чистомъ непредвзятомъ описаніи вѣкѣвой родовой сущности явленій, въ «созерцаніи сущности»(Wesenschau) въ отличіе отъ генетического или каузального метода специальныхъ наукъ. .

Замыселъ Гуссерля былъ при этомъ освободить философію отъ всего субъективнаго-личнаго, отъ связи съ духовными запросами и вопросами «міросозерцанія», и создать изъ нея подлинно точную науку». Исторія философской мысли повторила надъ этимъ замысломъ Гуссерля ту же насыщку, которая была суждена аналогичному замыслу Канта. Едва Гуссерль успѣлъ начать

работать на намѣченномъ имъ пути, какъ его лучшіе и наиболѣе одаренные ученики — и изъ нихъ первымъ Максъ Шелеръ — использовали его методъ для возрожденія метафизики, для пробужденія и осмысленія коренныхъ вопросовъ міросозерцанія. Безстрастно-научное описание структуры явленій быстро превратилось въ углубленный анализъ проблемъ духовной жизни. Шелеръ, въ своемъ первомъ, необычайно тонкомъ и глубокомысленномъ труда «Формализмъ Канта и этика цѣнностного содержания» строить новую этику, какъ метафизику объективнаго нравственнаго міра цѣнностей, въ который входитъ и которому служить человѣкъ. Въ противоположность формалистики и бѣдности этики Канта, которая знаетъ въ сущности только одну нравственную цѣнность — цѣнность абстрактной человѣческой личности, какъ таковой — Шелеръ развертываетъ сложную и богатую систему нравственныхъ цѣнностей, показываетъ ихъ іерархію, вскрываетъ возможныя антиноміи между ними.

Отсюда — только одинъ шагъ къ признанію и обоснованію религіознаго сознанія, къ построенію духовно-нравственной жизни и общественной культуры на объективныхъ религіозныхъ основахъ. Это становится задачей дальнѣйшихъ трудовъ Шелера. Труды эти «Низверженіе цѣнностей» и «О вѣчномъ въ человѣкѣ», отличаются несравненной въ современной нѣмецкой литературѣ, глубиной, полнотой идей, тонкостью анализа, проницательностью мысли. Католикъ по рожденію, Шелеръ въ эту эпоху (1918-23) посвящаетъ свое творчество оправданію и уясненію католического міросозерцанія, сохраняя при этомъ полную свободу и оригинальность мысли. Используя великие мотивы платонизма, воскрешенные въ философіи Гуссерля, Шелеръ въ отличіе отъ официального католического богословія, связанного системой томизма, этого выраженія средневѣковаго рационализма, пытается возродить болѣе свободныя и близкія современному духу начала августинизма, утвердить католическое міросозерцаніе на платонизмѣ бл. Августина и средневѣковой нѣмецкой мистики. Нѣкоторые основные идеи этихъ книгъ по своей значительности и плодотворности войдутъ въ составъ наиболѣе цѣнныхъ достижений современной философской мысли и во всякомъ случаѣ соранять свое значение, какъ самая яркая выраженія того духовнаго перелома мысли, того перехода отъ гуманитарного позитивизма и идеализма къ положительной религії, которые переживаетъ теперь европейская мысль.

Католики, сначала увидѣвшіе въ немъ цѣннаго и могучаго союзника, вскорѣ начали идейную борьбу съ его «ересями» и разошлись съ нимъ. Но и онъ по своей собственной инициативѣ разошелся съ ними, покинувъ тотъ кругъ идей, который онъ защищалъ съ такимъ блескомъ и мастерствомъ. Въ послѣдніе годы

его творчества въ центрѣ его идей стоитъ человѣкъ и общество, интересы религиозные смѣняются интересами соціологическими, психологическими и культурно-философскими. За небольшимъ, какъ всегда блестящимъ и тонкимъ этюдомъ о «Сущности и формахъ симпатіи», слѣдуетъ рядъ сборниковоѣ статей по вопросамъ соціологии, завершающейся обширнымъ трудомъ «Формы знанія и Общество». Шелеръ склоняется здѣсь къ прагматизму и даже къ основнымъ методамъ экономического материализма (конечно, въ облагороженной и духовно-утонченной формѣ). Смерть застала его надъ созданіемъ «Антропологии», нового философского ученія о сущности человѣка; этотъ трудъ онъ самъ рассматривалъ, какъ завершеніе своего жизненнаго творчества.

Исключительно богато одаренный духъ Шелера — можно сказать, гениальный въ томъ смыслѣ, что онъ отъ рожденія приванъ былъ къ философіи и не сочинялъ, а изъ своихъ нѣдръ рождалъ свои идеи — обладалъ однимъ недостаткомъ, который отпечатался на его творчествѣ и ограничили его духовное значеніе. Шелеръ не принадлежалъ къ числу тѣхъ классическихъ мыслителей, которые призваны въ мірѣ сказать *одно свое* слово, выразить въ единой всеобъемлющей интуїціи, въ одномъ мірономаніи все свое существо. Шелеръ въ теченіи своей творческой жизни нѣсколько разъ мѣнялъ свое міровоззрѣніе. Въ немъ не было и того аскетического духа, той сурою нравственности серьезности въ исканіи истины, которая присуща настоящимъ философскимъ гениямъ. Философское познаніе, въ которомъ онъ былъ истиннымъ мастеромъ, было для него скорѣе радостной игрой, въ которую онъ не вкладывалъ всю энергию своего духа. По личному складу своей натуры, онъ былъ эпикурейцемъ, извѣдающимъ не однѣ лишь радости чистаго созерцанія, но и многія другія радости жизни. Его исключительная одаренность давала ему возможность развить, не смотря на разсѣянный образъ жизни, совершенно изумительную продуктивность, но отсутствіе строгой духовной сосредоточенности несомнѣнно все же ослабляло его идейную значительность. Въ хорошемъ и въ дурномъ онъ ничуть не походилъ на обычный типъ нѣмецкаго ученаго. Онъ пронесся надъ нѣмецкимъ духовнымъ горизонтомъ какимъ-то метеоромъ, испускавшимъ ослѣпительно-блестящій ферферверкъ идей. Его нѣшняя жизнь была полна превратностей и бурь. Въ немъ своеобразное сочетаніе нѣмецкой мистической глубины, фаустовской духовной жажды съ французскимъ скептическимъ эпикурействомъ типа Ренана или Анатоля Франса. Весь характеръ переходности, шаткости, духовной неустойчивости, присущей нашей эпохѣ, какъ бы воплотился въ этой замѣчательной личности.

Прибавимъ, что Шелеръ, подобно всѣмъ духовно чуткимъ и глубокимъ нѣмцамъ, живо интересовался русской мыслью и

хорошо ее зналъ. Съ большинствомъ русскихъ философовъ, живущихъ заграницей, онъ находился въ тѣсномъ дружескомъобщеніи. Въ 1924 году эта связь выразилась въ томъ, что онъ выступилъ въ Берлинѣ въ засѣданіи русской религіозной философской академіи съ блестящимъ, какъ всегда, докладомъ о «Смыслѣ страданій».

С. Франкъ



## Сокровенный Христосъ у евреевъ.

Духъ религіозности въ еврейскомъ народѣ не угасъ, но спить. Больная душа этого народа въ изгнаніи живеть ожида-  
ніемъ чудеснаго нисшествія Ангела Господня, возмущающаго  
воду. По временамъ, чтобы душа эта не заснула сномъ смерти,  
Господь зажигаетъ ее жгучей мечтой мессіанскої, и посыпаетъ  
ей вѣстниковъ своихъ.

Послѣдней по времени еспышкой религіозной жизни евреевъ былъ *хассидизмъ*, возникшій на Волыни и въ Польшѣ къ концу 18 в., когда столько разъ уже обманутые ожиданіемъ земного царствія Мессіи, евреи готовы были впасть въ безразличіе отчаянья. Тогда Господь, вprodолженіи вѣковъ не разъ проходившій *вплотную* мимо Своего избраннаго народа и всегда находившій ихъ, какъ слѣпыхъ дѣтей, обращенными спиной къ Себѣ, но страстно желающими Его, — возвигъ изъ ихъ среды великаго Баалшема, и онъ, основатель хасседизма, впервые очистилъ еврейское ученіе о Мессіи, запутанное въ мелкомъ юридизмѣ мертвой буквы. Рамки бѣглаго очерка не вмѣщаются характеристики этой замечательной личности и другихъ выдающихся представителей хассидскаго движенія. Источникъ истинной хассидской религіозности теперь уже изсякъ, хотя еще существуютъ хассиды.

«Хассида» по древне-еврейски означаетъ: журавль, праведная, любящая... Но птица эта считается нечистой, оттого что заботится она только о своихъ! Дѣло любви умаляется узкимъ ограниченіемъ національности. Такимъ сознаніемъ дышать слова одного изъ хассидскихъ учителей: — какъ можете вы называть меня вождемъ моей поры, когда любовь къ своимъ, къ сѣмени моему, во мнѣ сильнѣе, нежели любовь ко всѣмъ сынамъ человѣческимъ!

Но видимый хассидизмъ имѣлъ свою прикровенную сторону. Существовали *тайные цаддики* (святые), обычно скрывавшіеся подъ видомъ нищихъ и рабочихъ, и вліяніе которыхъ, надо полагать, простигалось далеко за предѣлы ихъ народности.

Хассидское преданіе содержитъ въ себѣ намеки на попытки

прорыва за стѣны національнаго. Такъ обѣ одномъ изъ мани-  
довъ (проповѣдниковъ), обладавшихъ высокими дарами духов-  
ными, говорится, что къ нему стекались издалека, какъ евреи,  
такъ и крестьяне и знатные. Сверхчестственной силой его мо-  
литвы объясняютъ хассиды пораженіе Наполеона и плачевный  
для него исходъ похода.

О другомъ праведникѣ разсказывается, что въ союзѣ съ  
двумя вождями хассидизма, онъ всѣ силы свои вложилъ въ ти-  
таническую попытку обратить наполеоновскія войны въ послѣд-  
нее, рѣшительное сраженіе «Гога и Магога», дабы ускорить  
«конецъ»..

Всѣ три заплатили за это своей жизнью.

Тутъ значеніе и роль хассидскаго праведника вырастаетъ  
далеко за предѣлы узко-національнаго.

Впрочемъ, большинство хассидовъ отвергало подобное  
магическое ємѣшательство въ провиденціальныя судьбы міра  
и стремилось къ искусственному и опасному упрежденію сро-  
ковъ.

Хассидизмъ не имѣетъ строгой системы и не создаетъ новаго  
вѣроученія. Онъ опирается на старыя традиціи закона и каббали-  
лы, но борется съ мертввой буквой и формализмомъ застывшей  
вѣры. Это религіозный прорывъ *внутренняго духа* еврейства,  
временная побѣда его надъ вѣщнимъ, официальнымъ духомъ.

Хассидскіе учителя осуществляютъ строгое требование  
— не возвѣщать истину, а быть ею. Вся жизнь, по ихъ ученію,  
должна являть собою истинность вѣры.

Хассидскіе учителя — это еврейскіе *старцы*, въ своеобразномъ преломленіи.

Не сань и не ученость завоевываютъ имъ званіе народныхъ  
водителей, а непосредственное вліяніе ихъ духовной личности.  
Не дожидаясь признанія ихъ официальной властью, народъ,  
по неизѣяснимому благоуханью благодатныхъ даровъ, опредѣ-  
ляетъ и утверждаетъ ихъ въ счасти. Подобно русскимъ стар-  
цамъ, еврейскіе цаддики, разбивая кору религіознаго форма-  
лизма, весь складъ своей жизни и своего ученія черпаютъ изъ  
живой цѣлостности неразъединеннаго съ плотью духа. Дѣя-  
тельность ихъ происходитъ въ міру и посвящена народу, при-  
бѣгающему къ нимъ за помощью духовной и исцѣленіемъ. Они  
любятъ и знаютъ свой народъ, умѣютъ говорить съ нимъ на  
понятномъ ему языкѣ, и вникаютъ во всѣ подробности его  
житейскаго быта. И они принимаютъ исповѣдь, какъ добро-  
вольное раскрытие души, разрѣшаютъ отъ грѣховъ и налагаютъ  
покаяніе. Вокругъ нихъ группируется болѣе тѣсная община  
учениковъ и изслѣдователей. Нѣкоторые изъ нихъ передъ  
смертью назначаютъ себѣ преемниковъ и замѣстителей. Это

«власть имущіе», вдохновенные и мудрые, пылающіе любовью къ Богу и къ людямъ наставники, — свѣтильники, зажженные Творцомъ міру, чтобы свѣтили и грѣли. И это тѣ израильяне, про которыхъ сказано, что они «въ отношеніи къ избранію возлюбленные Божіи ради отцовъ» (Посл. къ Римл. XI-28).

Но они не монахи и не аскеты. Продолжая традицію святыхъ патріарховъ, они женятся, производятъ на свѣтъ дѣтей, участвуютъ въ жизни мірянъ, пьютъ и ъдятъ емъстъ съ ними. Ихъ міросозерцаніе, въ противовѣсь перенапряженной аскезѣ каббалистической поры, подчеркнуто утверждаетъ жизнь во всѣхъ ея проявленіяхъ. Но утверждая земную плоть, они освящаютъ и облагораживаютъ ее. Для хассида бракъ — таинство; питаніе, дыханіе, сонъ — все является орудіемъ особаго служенія. Всѣ природныя силы и даже самые низменные инстинкты могутъ быть возвыщены и преобразованы искупающей любовью.

Такое міроощущеніе и такая установка хассидизма близко соприкасается съ духомъ русской религіозности. Протиеники хассидовъ — митнагды называютъ ихъ «почти христіанами»!

И правда, ученіе хассидовъ какъ бы пронизано свѣтотомъ Христовой истины. Но врядъ ли можно предположить тутъ непосредственное вліяніе. Вѣрнѣе, это самобытное и благодатное *раскрытие* ветхозавѣтного религіознаго духа.

Хассидизмъ учить о Торѣ:—Не только чефныя буквы, но и бѣлыя пространства между ними означаютъ ученіе, съ той только разницей, что ихъ мы не умѣемъ прочесть. Но настанетъ время и Господь раскроетъ бѣлую сокровенность Торы.

«Бѣлыя пространства» между строкъ это и есть *сокровенные лучи Христовы* въ хассидизмѣ!

Центральная идея хассидского ученія — это необходимость духовнаго перерожденія (духовнаго пришествія Мессіи, царствія Божіяго *внутри насъ!*), это призывъ къ преображенію міра, къ освященію всего земного, къ раскрытию божественнаго прообраза, заложеннаго во всемъ и во вся. Вотъ главное заданье хассидской праведности. Ощутить живую душу во всѣхъ сферахъ бытія, сумѣть пробудить и выневолить ее изъ узъ матеріи, — етъ направленность хассидской любви.

Путь къ Богу — молитва и дѣятельная, творческая любовь. Любовь первое и послѣднее слово въ устахъ хассидского цадика. Ихъ было много, и всѣ они, отличаясь разными дарами, по разному и служили: кто молитвой, кто мудростью, кто сердцемъ. Но для всѣхъ молитва была любовью, любовь мудростью, а мудрость исходила изъ озареннаго любовью сердца.

Хассидизмъ учить, что смиреніе не можетъ и не должно быть велѣніемъ, «заповѣщю», иначе оно легко приводить къ

лжесмиренію и гордынѣ. Искреннее смиреніе является естественнымъ результатомъ истинного богопознанія и устремленности къ горнему миру. Передъ лицомъ Всеышняго спадаютъ лживыя одежды горности и жалкаго тщеславія, въ которыя облекалась душа. Есть двѣ истины, за которыхъ слѣдуетъ держаться: «Ради Меня былъ созданъ міръ» и «я практъ и тлѣнъ»!

Молитва должна быть свободна отъ балласта личныхъ нуждъ и желаній, отъединяющихъ душу отъ божественного бытія. Отрѣшившись отъ индивидуальныхъ различій и побѣдивъ въ себѣ многообразіе, мы достигаемъ простоты единства съ Первосточникомъ, и не стремимся уже больше ни къ чему, кроме окончательного сліянія съ волей Божіей. «Я стою передъ Тобой, какъ мальчикъ на побѣгушкахъ, и жду, куда Ты пошлешь меня» (молитва одного цаддика)...

Чѣмъ выше поднимается человѣкъ на пути духовномъ, тѣмъ значительнѣе посыпаемы ему испытанія, тѣмъ отвѣтственнѣе предстоящія ему задачи. Духовное дерзновеніе къ стяженію царствія небеснаго внутри нась, пламенная молитва, освобождающая отъ тяжести матеріи и прилѣпляющая къ Богу, любовь къ ближнему и милосердіе ко всей твари земной — вотъ основные, постоянно возвращающіяся темы въ хассидскомъ ученіи.

Проникновенное богопознаніе — теософія въ поцлинномъ древнемъ смыслѣ этого слова, въ хассидизмѣ соединяется съ отрѣщенностью пламеннааго подвижничества души, ревнующей о Богѣ.

Слова хассидскихъ учителей звучать возвыщенно и торжественно, и въ то же время полны необычайной простоты идержанности. Они чужды экзальтациі, но въ нихъ живетъ глубинная экстатичность мистической погруженности. Эта погруженность въ сферы божественного не порываетъ связи съ видимымъ реальнымъ міромъ, а наоборотъ, изъ земной жизни дня хассидскій праведникъ черпаетъ силу и содержаніе для выполненія своего каждодневнаго отвѣтственнаго дѣла любви. Такимъ образомъ цаддикъ является тѣмъ рѣдчайшимъ соединениемъ мистической проникновенности и практическаго служенія, на которое христіанство указываетъ, какъ на идеалъ.

Свообразная особенность хассидского праведника въ его внутренней свободѣ, — той свободѣ, что со временемъ Христовыхъ не переставала беспокоить и возмущать фарисеевъ и законниковъ всего міра! Духъ этой свободы велитъ исцѣлять и въ субботу, и разрѣшаетъ принимать участіе въ трапезѣ грѣшника. Онъ же заставляетъ иногда хассида пропустить положенный часъ молитвы, въ ожиданіи нисшествія благодати. Свобода души, покоящейся въ лонѣ любящаго Отца, подчасъ разряжается экста-

тически въ молитвенной пляскѣ... такъ нѣкогда перепъ ковчегомъ завѣта плясалъ царь Давидъ!

Для духовнаго, внутренняго человѣка не существуетъ иного критерія, кромѣ любви, освящающей все. Поступокъ хорошъ, богоугоденъ, когда слѣдствіемъ его является умноженіе любви въ человѣкѣ, и не хорошъ, грѣховенъ, когда онъ вызываетъ оскудѣніе, охлажденіе любви.

Въ своемъ ученіи о любви хассидизмъ поднимается на высочайшія вершины, доступныя человѣку. — Кто не хочетъ высосать гной изъ раны больного ребенка, тотъ не доросъ еще до половины человѣческой любви! — Молитесь о благополучіи враговъ вашихъ.

Существуетъ хассидскій разсказъ о томъ, какъ русскій мужичекъ научилъ любви цадика. Дѣло происходило въ трактире. Одинъ мужикъ (вино уже развеселило его сердце!) спрашивается другого: «Любишь ли ты меня?» «Очень люблю», — отвѣтчаетъ тотъ... «Вотъ ты говоришь, что любишь меня, а знаешь ли, чего мнѣ недостаетъ? Когда бы ты любилъ меня, то зналъ бы, въ чёмъ нуясда моя!».

Любить — значитъ нести тяготу другого и ощущать ее какъ свою.

Хассидскіе учителя обладали великой властью надъ сердцами людей. По слову учителя, отъ одного его присутствія, загорался пожаръ въ душѣ; подъ взоромъ его, таяль ледъ и ручьями струились слезы, ученики оставляли все и шли за нимъ.

Хассидизмъ осуждаетъ уныніе и призываетъ къ радости. Снаряжаясь въ бой съ одолѣвающимъ врагомъ, трубите въ трубы! — Если, достигнувъ извѣстной высоты, упадете снова въ бездну, не отчаивайтесь: снова поднимите ярмо царствія небеснаго и наново начинайте борьбу!

Покаявшись, надо отвернуться отъ зла. Безплодно и вредно постоянно размышлять о грѣхахъ своихъ, — если дѣлалъ прежде злые дѣла, начни дѣлать добрые. Забудь о себѣ и по-мышляй о мірѣ.

Величайшая вина человѣка не въ томъ, что онъ согрѣшилъ, — соблазнъ великъ, а плоть немощна, — но въ томъ, что, согрѣшивъ, онъ имѣлъ возможность обратиться и не обратился! — Обратиться значитъ принести жизнь свою въ жертву. Вся жизнь хассида жертвенное служеніе. Въ напряженной жертвенности духа паслось этой жизни.

Если дозволено уподобить свѣтлое обличіе русскихъ старцевъ — благостному сіянію звѣзпныхъ лампадъ передъ иконой Богородицы, или кроткому утру надъ блѣдной гладью сѣвер-

ныхъ озеръ, — то хассидскіе праведники — пылающіе факелы и пламенныя зори на трагическомъ небѣ еврейской ночи...

Не случайна и полна внутренняго смысла связь русского народа съ еврейскимъ, проживающимъ на русской землѣ. Тутъ не только связанность историческихъ судебъ, но и болѣе прикровенная связанность судебъ духовныхъ. Ничто не мѣшаетъ намъ предположить нѣкое таинственное и духовное общеніе на незримомъ планѣ бытія между русскими и еврейскими старцами. *Communio sanctorum* не знаетъ человѣческихъ преградъ и раздѣленій. Церковь Невидимая, торжествуя, объемлетъ собой всѣхъ сыновъ Божіихъ, каково бы ни было имя ихъ на землѣ.

Елизавета Беленсонъ.

---

## ВО ВЛАСТИ ИСКУШЕНИЯ.

---

Въ томъ, что называется «церковной смутой», есть одинъ моментъ, заслуживающій большого вниманія. Во всякомъ спорѣ на стороны спорящихъ, на массу вліяютъ и идеи и личности. И что больше вліяеть — трудно сказать, ибо разбираться отвлечено въ какомъ нибудь вопросѣ, безъ привношенія въ него своихъ чувствъ и оцѣнокъ самимъ носителямъ идей, — для большинства почти невозможно.

Въ спорѣ между Карловицкимъ Синодомъ и нашимъ Архипастыремъ, Митрополитомъ Евлогіемъ для всякаго церковно сознательного человѣка ясно, гдѣ правда. Она давно доказана. И доказана не столько бумажными документами, сколько всей истиной и красотой подвига Патріаршой Церкви въ Россіи.

Междуд тѣмъ, среди непріемлющихъ очевидной и доказанной правды, помимо темныхъ политическихъ интригановъ крайняго праваго лагеря, есть, хотя и въ очень незначительномъ меньшинствѣ, добросовѣстно заблуждающіеся люди. Эти люди вѣрять въ Бога, искренно почитаютъ Церковь, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, упорно не хотятъ ступить на единственно правильный путь... Почему?

Для нихъ личность заслоняетъ идею. Они даже не пытаются разсуждать, обсуждать, они рѣшаютъ просто и покорно: гдѣ онъ, тамъ и мы.

Они находятся подъ обаяніемъ одного лица, одного человѣка. Онъ думаетъ и дѣйствуетъ за нихъ, — они повинуются.

Вотъ около этого факта мнѣ и хочется остановить вниманіе. И не о тѣхъ говорить, кто «идетъ за нимъ», а о немъ самомъ, о томъ, кто ведеть послушныхъ, — свою малую теперь горсточку горячихъ и искреннихъ почитателей.

Нельзя пройти мимо Митрополита Антонія — слишкомъ большая и яркая фигура. Я не смѣю его судить, какъ іерарха, Церкви, не касаюсь въ немъ ничего, что «отъ сана», меня интересуетъ въ немъ все то, что «отъ человѣка».

А человѣческое въ немъ такъ характерно, такъ выразительно... Больше того: такъ художественно богато...

Ужасное у насъ есть обыкновеніе, вѣрнѣе даже обязатель-

ное правило: проходить молча и съ закрытыми глазами мимо тѣхъ, кто «на противной сторонѣ». Не всматриваемся, не интересуемся, просто не желаемъ знать, потому что это чужой лагерь.

Конечно, нечего всматриваться въ Марковыхъ. 2 — тамъ давно все известно — пошло, плоско, низко, жаднымъ червемъ ползетъ по землѣ.

Но, какъ же съ Марковыми оказался Митрополитъ Антоній? «Мы лѣнивы и не любопытны». До революціи русская интеллигенція понятія почти не имѣла о своемъ высшемъ духовенствѣ — «не удостаивала взглядомъ».

О Митрополитѣ Антоніи съ 1905 г. всѣ только одно и запомнили, что онъ — «правый и имѣть близкое отношеніе къ «Союзу русского народа». На этомъ опредѣленіи застыли, успокоились, а потому многимъ неудивительно, что и теперь между Карловицкимъ Синодомъ и Высш. Монархическимъ Совѣтомъ такая тѣсная связь.

О томъ, какъ очень незначительного поэта Полежаева Николай I отдалъ въ солдаты, у насъ прежде рассказывали чуть что не въ средней школѣ въ назиданіе о произволѣ и вообще о томъ, какъ въ Россіи гибнуть таланты. Но исторіи обѣ єпархахъ Церкви не рассказывались, и только одинъ Лѣсковъ писалъ «Мелочи архіерейской жизни». Кромѣ «мелочей» ничего и нельзя было писать иного по разнымъ и многимъ причинамъ.

Когда нибудь будетъ написана и исторія Митрополита Антонія. Не время и не мѣсто касаться ея сейчасъ, но я позволю себѣ тронуть нѣкоторыя лишь страницы, вѣрнѣе строчки.

Для служенія Церкви, поработленной государству, высшая власть въ Россіи усиленно создавала особое сословіе или, какъ у насъ говорили «касту». «Благія намѣренія» правительства имѣли въ виду, что каста съ одной стороны будетъ хранить и передавать изъ рода въ родъ профессиональное благочестіе, а съ другой — привычку покорнаго повиновенія свѣтской власти. Къ счастью, государственная опека не смогла задушить русского духовенства совсѣмъ: церковный корень остался живъ, крѣпокъ и расцвѣлъ изумительнымъ величиемъ духа, но многія вѣтви, мы знаемъ, погибли и отпали, свалившись на самое дно большевизма.

Во всякомъ случаѣ войти со стороны при прежнихъ синодальныхъ порядкахъ въ духовное сословіе было не легко, не легко въ смыслѣ принятія на себя ярма покорности государству. Для рожденного въ духовномъ званіи, многое облегчалось известными традиціями и привычкой къ тому тѣсному руслу, по которому текла жизнь «касты». Правда иноку-аскету, особенно въ затворѣ никто не мѣшалъ, но человѣку кипуче-дѣятель-

наго темперамента, приходилось становиться передъ рядомъ непреодолимыхъ загражденій...

Въ одномъ томъ своихъ богословскихъ трудовъ Митрополить Антоній говоритьъ о томъ, что еще, будучи восьмилѣтнимъ мальчикомъ, онъ мечталъ о возстановленіи въ Россіи патріаршества.

Изъ независимой дворянской семьи юноша идетъ въ Духовную Академію, по влечению ума и сердца, вѣроятно, не безъ борьбы съ близкими... Вотъ онъ ученый монахъ, потомъ Архимандритъ — ректоръ Московской Духовной Академіи.

Исключительно широкое образованіе, смѣлый умъ, огромный талантъ не только ученаго богослова, блестящаго профессора, но и педагогического дѣятеля. Академія при немъ неизвестна — она живеть и кипить. Мертвая сколастика замѣняется творческой работой. Онъ не только читаетъ лекціи, но учить, какъ надо учиться, при этомъ все время неустанно учится самъ. Онъ расширяетъ горизонтъ религіозной мысли, онъ первый изъ духовныхъ, охватывая свѣтскую литературу, горячо проповѣдуетъ Достоевскаго. Издаваемый имъ богословскій журналъ получаетъ распространеніе и вызываетъ интересъ уже за предѣлами «касты»... Идея церковной независимости, само собою разумѣется, лежить въ основѣ всей его дѣятельности.

И, само собою разумѣется, тоже, что тамъ зоркое око Побѣдоносцева слѣдило за церковнымъ «порядкомъ», ректоръ Московской Академіи одобренія не получилъ. Его переводятъ въ провинцію, въ Казань. Казанская высшая богословская школа въ свою очередь оживилась и зацвѣла...

Ни малѣйшаго намека на политическую революціонность нельзя было усмотрѣть въ дѣятельности будущаго митрополита Антонія. Книги, наука, профессорская каѳедра — вотъ его стихія... Но онъ слишкомъ выдѣлялся, слишкомъ обращалъ на себя вниманіе, слишкомъ ярко было все то, что онъ писалъ, говорилъ, дѣлалъ. И отъ родной ему стихіи его отрываютъ, — изъ ученаго дѣлаютъ администраторомъ, правящимъ архіереемъ. Сношенія съ гражданскими учрежденіями — по должности — какъ консисторія, секретарь, поставленный при немъ сверху, какъ при всякомъ епархиальномъ епископѣ, секретарь — око и ухо оберъ-прокурорской власти... Все непривычное, все чуждое. Въ богословской наукѣ, въ аудиторіи Академіи, въ библіотекѣ онъ у себя дома, но тутъ... Представимъ себѣ на минуту хотя бы покойнаго В. О. Ключевскаго въ роли губернатора.

Послѣ Уфимской епархіи, населенной наполовину башкирами, отдаленцой, глухой — Волынь... Архіепископъ Антоній, конечно, въ «почетѣ» и на виду, его «жалуютъ». Но у насъ иногда очень странно «жаловали», начиная съ камерь-юнкерства Пушкина...

Революція 1905 года... и Архієпископъ Антоній осъняеть своимъ благословенiemъ «Союзъ русскаго народа», идетъ съ депутатацией отъ Волынскаго отдѣла уговаривать Императора Николая II разогнать Государственную Думу...

Прислуживание это?

Конечно нѣтъ. Наряду съ утвержденiemъ самодержавія крѣпко съ дѣтскихъ лѣтъ дорогая мысль о Патріаршествѣ, о вселенскомъ Православіи.

Какъ уживалось одно съ другимъ? Какъ самъ Архієпископъ Антоній уживался съ атмосферой «Союза Русскаго Народа», въ которомъ какъ жирные караси въ тѣнистомъ прудѣ, плавали всѣ эти Марковы, Дубровины и имъ подобные?

Я позволю себѣ сказать здѣсь, что какая то удивительная наивность появлялась всегда въ политическихъ устремленіяхъ Владыки Антонія. Его глубокое и тонкое мышленіе, переходя изъ сферы религіозной въ сферу «мірскую», притуплялось до примитива.

Но невольно возникаетъ вопросъ:

Оторванный насильственно отъ всецѣлаго поглощенія ученої работой, почему онъ не отошелъ даже отъ церковно-административной дѣятельности, отказавшись отъ всякаго почетнаго положенія?

Кипучій темпераментъ, властность натуры и непобѣжденное монашествомъ, постоянное ощущеніе своего «я», неугасимая мысль о своемъ превосходствѣ. Цѣль общая, можетъ быть, незамѣтно для него самого, переходить у него въ цѣль личную. Въ его восхищеніи Патріархомъ Никономъ чувствуется нѣчто большее нежели принятие идеи «священство выше царства», — чувствуется угадываніе чрезъ вѣка родственного характера, лично-близкихъ честолюбивыхъ притязаній. Но не надо думать, что это ординарный карьеризмъ, — столь обычное въ синодальныя времена желаніе дойти до высшей ступени іерархической лѣстницы. — Мнѣ думается, что у темпераментныхъ людей сознаніе — «надо достигнуть» перерождается въ убѣжденіе «именно только я одинъ и достигну», ибо всякий другой «не сумѣть», сдѣлаетъ «все не такъ». А чтобы принять и «союзъ русскаго народа» и сотрудничество съ Марковыми, въ дальнѣйшемъ надо было пережить въ себѣ, если не въ самый первый моментъ, то гораздо позднѣе, какой-то тяжелый надломъ въ томъ чистомъ радужномъ идеализмѣ, который душу ребенка наполнялъ мечтами о возвеличеніи и освобожденіи Русской Церкви, который юношу заставлялъ надѣть монашескую рясу.

Характерно, что въ тотъ моментъ, когда послушный синодальнымъ началамъ, очень скромный Московскій Митрополитъ Владимиръ возсталъ противъ Распутина и его вмѣшательства въ жизнь Церкви, Митрополитъ Антоній — членъ Синода мол-

чаль. «Высшія сферы» приказываютъ неслыханное — поставить въ епископы Варнаву, распутинского друга и «протеже».. Мнѣ приходилось слышать отъ освѣдомленныхъ людей, что по-крайний Киевскій Владыка Флавіанъ заплакалъ, когда узналъ подобное требование. Но Митрополитъ Антоній отвѣтствовалъ на это циничной и Ѣдкой шуткой... Я не буду ее здѣсь повторять, ибо она почти общеизвѣстна, какъ извѣстны многія остроты его, какъ будто и не вяжущіяся съ иноческимъ званіемъ. Однако, пусть не подумаютъ, что это «слабость», проявляющаяся «ке-лейно»: Митрополитъ Антоній если говорить, то говоритъ открыто и смѣло все. «Горькимъ смѣхомъ моимъ посмѣюся» — вотъ что звучить въ его «словечкахъ». Звучить разочарованіе, Ѣдкая насмѣшка, въ чёмъ-то болѣо обманутая вѣра и еще какая-то старая византійская ненависть къ «міру» и «мірскому началу», слишкомъ все объемлющему и все проникающему собою. Онъ меньше всего могъ бы «побояться» возстать противъ посвященія Варнавы, но онъ не находитъ нужнымъ протестовать, ибо онъ слишкомъ всего «насмотрѣлся» въ синодальномъ строѣ Церкви и въ какой-то степени ему это стало «все равно». Онъ какъ будто не задумывается надъ противорѣчіемъ между тѣмъ, чemu онъ училъ и къ чemu стремился, и между тѣмъ, что ему приходится дѣлать, утверждать, куда идти.

Глубокаго просвѣтляющаго смиренія, которое среди «мер-зости запустѣнія лишь возвышаетъ душу — этого смиренія среди многихъ дарованій не было дано Митрополиту Антонію. Вмѣсто того, чтобы объяснять грѣхъ міра своимъ недостоинствомъ, какъ объясняетъ подвижникъ, вмѣсто того чтобы изъ низинъ жизни взирать на высоту, Митрополитъ Антоній презиралъ грѣхъ міра и смотрѣлъ на него сверху внизъ, съ вы-соты своей личности.

Монахъ въ своемъ быту, епископъ доступный, отзывчивый не только къ паствѣ, но и къ каждому отдѣльному человѣку; ласковый и внимательный другъ молодежи, онъ не только не изжилъ въ себѣ какой-то барской брезгливости ко многому, но накоплялъ ее съ теченіемъ лѣтъ. Въ архіерейскомъ саккосѣ, въ бѣломъ митрополичьемъ клобукѣ, онъ не столько іерархъ Церкви, сколько старый московскій бояринъ, проникнутый на-сквозь духомъ мѣстничества, спѣсивой увѣренностью въ своемъ первенствѣ...

Когда сбылась мечта (впрочемъ, какъ и всѣ мечты, сбылась совершенно не такъ, какъ лелѣяли), насталъ моментъ свободного волеизявленія церковнаго Помѣстнаго Собора въ 1917 г. — Митрополитъ Антоній громко и властно заявилъ соборянамъ о необходимости возстановленія Патріаршества.

Это уже не восьмилѣтній мальчикъ трепетно ждалъ исполненія своихъ стремленій, не юноша-инокъ смиренно радовался

увидѣть увѣнчаніе Церкви достойнымъ Первосвятителемъ, — маститый церковный «вельможа», «заслуженный» именитый бояринъ настаивалъ на томъ, чтобы долгожданное совершилось. Позволю себѣ думать, что въ тѣ дни образъ Патріарха Никона приблизился къ нему до полной реальности...

Требуя Патріаршества для Церкви, могъ ли онъ предположить что имъ взлелѣянный бѣлый куколь и мантія Никона облечутъ кого-то другого?

Сквозь все монашеское и епископское, наполнявшее его жизнь, не прорвалось ли властное отъ человѣческой натуры, отъ характера, самоубѣднаго, своенравнаго, гордаго:

«Невмѣстно сѣсть мнѣ ниже Годунова»?

Именно «невмѣстно». Чего-то домогаться черезъ протекцію, че́резъ угожденіе, добираться настойчиво и постепенно онъ не могъ, не въ его барскомъ это было бы вкуſъ, претило бы ему, но услышать всеобщее признаніе своихъ заслугъ, своихъ дарованій отъ всей церковной *Rossii*, принять патріаршій посохъ отъ русской земли, ему, какъ достойнѣйшему вручаемый, это соотвѣтствовало бы духу боярина-митрополита. Но не торжественно-парадное парчевое благолѣпіе готовилось Русской Православной Церкви. Не пышность обрядовыхъ процессій временъ тишайшаго и благочестиваго царя Алексія Михайловича и не побѣдно-малиновый звонъ Московскихъ сорока-сороковъ. Голгоѳа была впереди и Церковь въ рубищѣ странника, гонимаго, заушаемаго, принимающаго удары врага до крови и смерти...

Человѣческое сознаніе не предвидѣло и не охватывало будущаго и потому человѣческая воля, прежде другихъ именъ, назвала имя Митрополита Антонія...

Но та истинная соборная благодать, которая осѣняетъ людей ради церковнаго дѣланія, подсказала имъ предоставить избрание Первосвятителя усмотрѣнію Божію. Какъ Апостолы когда-то, при избраніи двѣнадцатаго, бросали жребій, такъ и Помѣстный Соборъ въ Москвѣ рѣшилъ смиренно устраниТЬ свою волю, молитвенно прося: «да будетъ воля Твоя».

Воля небесная нарекла на подвигъ верховнаго служенія Русской Церкви того, кто менѣе всего помышлялъ о славѣ, власти и первенствѣ.

Въ 1917 году началась новая эпоха въ исторіи Русскаго Православія. Всѣ за вѣка накопленныя сокровища русскаго религіознаго духа предстояло явить не только одному русскому народу, но всему христіанскому міру. Предстояло великое восхожденіе «горѣ» не отдѣльныхъ уже подвижниковъ, но всей Церкви, и нуженъ былъ для руководства Ею тотъ, кто могъ бы до конца вмѣстить самую трудную изъ заповѣдей Евангелія:

«Отвержется себѣ, возьметъ крестъ свой и по Мнѣ грядеть». Такъ дарованъ былъ православнымъ людямъ Святитель Тихонъ.

Всѣ ли поняли и приняли это становленіе Русской Церкви, въ иномъ непривычномъ планѣ, на особомъ недосягаемомъ высокомъ пути, иногда огорчительно далекомъ отъ заботъ «вѣка сего»? Принялъ ли до конца избраниe другого Митрополита Антоній? Смирился ли передъ нимъ полнымъ и радостнымъ смиреніемъ? Или гдѣ-то, быть можетъ, помимо собственной воли, мучительно болѣло непобѣжденное стремленіе быть самому впереди всѣхъ, основанное на увѣренности, что только онъ одинъ сможетъ совершить то, что не подъ силу никому другому?

Мы не смѣемъ брать на себя смѣлости отвѣта на эти вопросы.

Но вотъ громъ ударилъ. Кроваво и бурно вскипѣла Россія и точно изъ котла, переполненного до краевъ, потекли цѣльные потоки русскихъ изъ своей земли.

Митрополиту Антонію суждено было оставить и Россію, и свою кафедру.

Испытаніе большое и тяжелое: дѣятельному и властному быть въ сторонѣ отъ центра церковнаго дѣла, быть внѣ власти.

Эмигрантское море шумно волновалось всѣми злобами дня; мало того — горѣло убѣжденіемъ въ своей активной полноправности и здѣсь, въ изгнаніи, рѣшать всѣ русскія дѣла, чуть-ли не руководить ими...

Многіе соблазнились сознаніемъ своего бѣженскаго мессіанства: мы де ушли, ибо мы — лучшіе, и все наиболѣе цѣнное унесли въ себѣ и съ собой; мы — «соль земли», мы — избранные отъ всего русскаго народа; съ нами «Ковчегъ Завѣта» всей русской культуры, и нашъ голосъ отсюда долженъ повелительно звучать тамъ...

Митрополитъ Антоній не только не пытался силой своего авторитета призвать наиболѣе самонадѣянные и политически неистовые круги эмиграціи къ смиренію, но поддержалъ и благословилъ тѣхъ, которые заставили звучать Карловацкій «соборъ» 1921 не церковномъ благовѣстомъ, а неумѣстнымъ партійнымъ набатомъ.

Когда церковная Россія замолкла молчаніемъ Голгои. въ тишинѣ принимая муки и проливая искупительную кровь. старѣйший по сану изъ заграничныхъ іерарховъ трагически не понялъ всего многозначительного величія этого безмолвія...

Политическіе же крикуны, не уразумѣвая побѣды Христовой тамъ, завопили о пораженіи и разложеніи Русской Церкви.

Казалось, будто никто изъ нихъ не читалъ святыхъ повѣстований четырехъ Евангелистовъ о Спасителѣ, отвергшемъ мечь Петра и сказавшемъ ему: «Неужели Мнѣ не пить чаши, которую далъ Мнѣ Отецъ?»

Первосвятитель Тихонъ, почитая всѣ дарованія и заслуги

Митрополита Антонія, своеї мудростю проникъ должно быть въ то, что знаменитый іерархъ не призванъ быть руководителемъ Русской Зарубежной Церкви во дни страстей голгоѳскихъ. Святѣйшій Патріархъ препоручилъ бѣженскую паству въ Европѣ иному епископу.

Почитатели Митрополита Антонія, не постигавши смысла церковныхъ событий въ Россіи, обидѣлись. Партийный лагерь правыхъ негодующе заропталъ, не стыдясь изподтишка распространять хулу на сіяющее имя Патріарха-Исповѣдника. Но вотъ насталъ часъ, когда Богъ призваль «раба доброго и вѣрнаго» — освобожденный отъ земныхъ мукъ Свѣтѣйшій Тихонъ услышалъ: «внidi въ радость Господа Твоего». Русская Церковь послѣ кончины Первосвятителя послушно подчинилась его преемникамъ. Насильственно отнимали сдного изъ нихъ, она покорялась другому, третьему съ неослабѣвающей вѣрой въ конечное торжество дѣла Христова.

Казалось бы, тому, кто такъ горячо когда-то звалъ къ сверхнациональному единству Вселенского Православія, кто проповѣдывалъ независимость Русской Церкви! кто съ дѣтскихъ лѣтъ мечталъ о возстановленіи русскаго Патріаршества,— тому надо было бы нынѣ особенно духовно торжествовать, наблюдая хотя бы издали непобѣдимое торжество русской православной іерархіи. Десятки, сотни епископовъ разстрѣляны, изгнаны, но преемство власти не пресекается, сила не истощается, не угасаетъ сіяніе духа. Почти десятилѣтній крестный путь свидѣтельствуетъ о томъ, что «Божіе» преодолѣваетъ «кесарево», возносится надъ нимъ вѣчно. Слова непреклоннаго Московскаго Патріарха Никона о томъ, что «священство выше царства», столь ласкавшія служь Митрополита Антонія, теперь въ какомъ-то высшемъ ихъ назначеніи несмыываемо начертаны святой кровью мучениковъ.

Не ему ли, Владыкѣ Антонію, надлежало хотя бы здѣсь, за рубежомъ, прежде всѣхъ другихъ, умиленно повторить древнюю молитву Симеона-Богопріимца: «Нынѣ отпущаеши раба Твоего Владыко по глаголу Твоему съ миромъ, яко видѣста очи моя спасеніе Твое..?»

Но, вмѣсто умиленной молитвы, вмѣсто смиренной радости о Христѣ — смятеніе и смута — смятеніе духовное самого Митрополита Антонія, а потомъ уже смута церковная.

Какъ будто, куда-то исчезъ въ немъ монахъ и епископъ, а остался только гордый московскій бояринъ, оскорбленный въ своемъ кровномъ принципѣ «мѣстничества». «Мѣстничество» нарушено въ корнѣ. Тамъ, въ Россіи пришли сонмы ему почти невѣдомыхъ, «не заслуженныхъ», «худородныхъ» и они правятъ Церковью. Они, — «послѣдніе», стали «первыми», они облечены властью. И, конечно, они, по его, Митрополита Антонія, искреннему убѣждению, все дѣлаютъ *не такъ*, они *унижаютъ достоин-*

ство Церкви — то пышное парчевое достоинство, которое оказалось такъ дорого его боярской душѣ... Точно растаяла въ немъ вѣра въ обѣтованіе Христово—«созижду Церковь Мою и врата адовы не одолѣютъ ю», — точно забылъ о немъ, забылъ о камнѣ «краеугольномъ» и ищетъ иного фундамента, дабы положить его «во главу угла». Поспѣшно, растерянно, панически готовъ онъ нагромождать въ основаніе Русской Церкви тотъ сыпучій песокъ партійной суеты и политической интриги, который сгребается въ груды мракобѣсными лжестроителями Марковскаго лагеря. Образъ Патріарха Никона омрачается и отходитъ. Уже не «священство ваше царства», а сначала царство потомъ священство.

Въ какомъ то послѣднемъ искушениі разрушаетъ Митрополитъ Антоній лучшее дѣло всей своей жизни, лучшія основы своего прежняго міросозерцанія.

Не любовь и миръ проповѣдуется онъ, не къ единству-звезть, а шлетъ угрозы, призываетъ къ раздѣленію и возрастаетъ самъ противъ авторитета Патріаршаго Престола, незаконно «смѣщая» и «карая» ставленниковъ высшей Церковной власти...

Отвратительно бѣснованіе темной клики крайне-правыхъ, невѣжественны, циничны, а порой и просто кощунственны ихъ выпады... Никого не устрашаетъ, даже не беспокоить серьезно устраиваемая ими свистопляска; она лишь оскорбляетъ христіанско и человѣческое чувство каждого русскаго, заставляя его краснѣть въ чужихъ странахъ за подобнаго рода «соотечественниковъ».

И опять болѣзненно встаетъ вопросъ:

Но какъ же съ ними оказался Митрополитъ Антоній?

Среди нихъ этотъ большой человѣкъ? Здѣсь — трагедія.

Трагедія внутренней сломанности, ухода отъ самого себя, изъ самого себя, трагедія отреченія отъ самого сильнаго и высокаго въ себѣ.

Когда я вспоминаю маленький полу-сербскій, полу-австрійскій городъ на Дунаѣ, тихую резиденцію Сербскаго Патріарха — Сремскія Карловцы, — гдѣ отъ всего своего блестящаго прошлаго затворился въ нынѣшихъ своихъ сумеркахъ Митрополитъ Антоній, мнѣ невольно приходитъ на мысль Ясная Поляна послѣднихъ лѣтъ Льва Толстого и потомъ Астапово.

Не познать самого себя, отречься отъ истиннаго своего призванія во имя призванія ложнаго — это бѣда, навожденіе. Толстой — художникъ, прославленный цѣлымъ міромъ, въ концѣ своего пути отрекается отъ искусства и хочетъ стать философомъ, учителемъ исправленнаго и дополненнаго христіанства». Совершается страшное умаленіе величаго человѣка. Поклонники не хотятъ видѣть очевидной истины, что Толстой-пропо-

вѣдникъ скученъ, неоригиналенъ, бѣденъ и дѣтски непослѣдователенъ въ своихъ философскихъ нагроможденіяхъ.

Толстой послѣдняго періода заблудился въ самомъ себѣ, переоцѣнивъ себя вѣнѣ своего дарованія.

Мудрое ученіе Апостола Павла о дарахъ духовныхъ указываетъ на великую гармонію человѣческаго міра, на необходимость для каждого человѣка сберегать и обогащать *свое*, не переходя въ чуждую область. Смиреніе (отнюдь не унижающее человѣка, какъ думаютъ невѣрующіе люди) необходимо какъ соблюденіе себя, береженіе и неустанное совершенствованіе своего дара безъ претензій и посягательствъ на иное призваніе.

Смиреніе — основа духовнаго равновѣсія, и безъ него такъ легко въ безумномъ порывѣ «объять необъятное», очутиться у «разбитаго корыта».

Отсутствіе смиренія толкнуло Толстого къ трагическому концу — къ художественной смерти при жизни. Ставъ на чужкую и чуждую стезю, онъ уже не могъ остановиться. Большой слабый старикъ, онъ былъ лишенъ того, что даетъ старость — ясности и душевнаго покоя. Онъ хочетъ людямъ указать правый путь жизни, какую то твердую почву внутреннюю и въ это время самъ отъ себя бѣжитъ, въ себѣ самомъ не находить устойчивости и мѣра, бѣжитъ задолго до своего бѣгства въ Астапово...

Богословъ, профессоръ, ученый, педагогъ — вотъ призваніе Митрополита Антонія.

Но та область, гдѣ начинается политика со всѣми ея сложными хитросплетеніями — чужое и чуждое всей его природѣ. Даже административныя обязанности правящаго епископа далеки ему, созданному для ученаго кабинета, для книгъ, для аудиторіи. Обстоятельства жизни толкаютъ его въ сторону, далекую отъ его прямого дѣла и онъ не сопротивляется. Въ какой-то моментъ нарушена внутренняя гармонія, заставляющая не переступать границы своего призванія. Отступленіе отъ самого себя, заводить его все дальше и дальше въ чужкую область, въ чуждый міръ, а прирожденная одаренность искушаетъ ложнымъ сознаніемъ: все могу.

Толстой — религіозный философъ и Митрополитъ Антоній — политикъ — равноцѣнны.

Очевидно, всякая «чуждая область» таить въ себѣ великий соблазнъ, все возрастающей на почвѣ усыпленного смиренія. Соблазнъ даетъ обманчивую увѣренность въ своихъ силахъ...

Толстой въ моментъ своего заката готовъ уничтожить то, что имъ создано.

Митрополитъ Антоній своими руками разрушаетъ всѣ творенія своего духа и хватается за то, что отвергалъ еще вчера такъ ярко, такъ горячо и убѣдительно.

Отъ свободной независимой Вселенской Церкви приходитъ онъ къ тѣмъ, кто не мыслить благочестія безъ охраны городового, служенія вѣчнымъ истинамъ безъ бюрократически-полицейского контроля.

Толстой сталъ жертвой «толстовства» и «толстовцевъ». Въ послѣдніе годы онъ уже не самъ шелъ, но они ёго вели, они имъ руководили, его имѣнемъ дѣйствовали, его личностью распоряжались.

Они и отвели его отъ Шемардинской обители, гдѣ, казалось, готова уже была согрѣться и просвѣтиться свѣтомъ истины его измученная старческая душа; они и къ смертному его одру не допустили самыхъ близкихъ. Получилось такъ, что исчезъ Толстой, а сорганизовалось «вѣдомство толстовское», которымъ управляли Чертковъ и другіе. Самъ Толстой, переставъ быть субъектомъ, сдѣлался объектомъ «толстовства», чѣмъ то въ родѣ флага, который разворачивался и подымался въ нужный моментъ.

Какъ ни обмелѣла духовная личность Толстого послѣ его отреченія отъ самого себя, онъ оставался все же колоссомъ въ самой своей внутренней драмѣ. Его срубили подъ корень, но и подрубленный, поверженный, онъ лежалъ огромнымъ мощнымъ дубомъ, а окружавшая его «поросль толстовса» рядомъ съ нимъ казалась тѣмъ убогимъ, что растетъ на самой скучной почвѣ; около него стлались по землѣ «мхи и лишай».

Митрополита Антонія въ его изгнаніи окружило топкое болото политиковъ, — «мхи и лишай» праваго монархического лагеря. Около него выросло нѣчто совершенно аналогичное «толстовству»: ничтожные и мелкіе люди рѣшили для своихъ мелкихъ цѣлей использовать трагедію большого человѣка.

Митрополитъ Антоній сталъ въ какомъ то смыслѣ добычей своихъ собственныхъ послѣдователей, если только можно назвать его послѣдователями тѣхъ, которые не только никогда не могли понять, кѣмъ былъ этотъ іерардъ и что онъ сдѣлалъ для Церкви, но и никогда не интересовались всѣмъ сложнымъ и богатымъ содержаніемъ его богословскаго творчества, внутренней жизнью его яркой личности.

«Карловчане», подобно «толстовцамъ», поставили своей задачей стеречь и направлять каждый шагъ своего учителя, сгущая около него удушливую атмосферу своей политической секты.

Какъ «толстовцамъ» въ сущности не было никакого дѣла до душевнаго томленія Толстого, такъ и «карловчане» не способны задуматься надъ той скрытой драмой, которую не могъ не пережить Митрополитъ Антоній, прежде нежели онъ дошелъ до своего «Астапова». «Толстовство» выродилось въ sectu узкую, тупо-ограниченную въ своемъ формализмѣ, заинтересованную

«успѣхами пропаганды». «Тостовцы» на «толстовствѣ» дѣлали карьеру и заслоняли собою Толстого, который самъ въ себѣ, можетъ быть, слишкомъ упрямъ и самонадѣянно искалъ истину, искалъ внутренняго исхода.

Карловацкая организація превратилась въ политическую партію, занятую подвохами, интригами, трескучей агитаціей, сплошь поглощенную грубыми вожделѣніями получить въ будущей Россіи обильную порцію власти и всякихъ «благъ земныхъ». Карловчане заслонили и заслоняютъ собою Митрополита Антонія, который допустилъ себя до союза съ алчной монархической стаей несомнѣнно только потому, что не угадалъ не оцѣнилъ значенія современной церковной Россіи, и, какъ-то утративъ въ руку въ заступничество небесное и для русскаго народа и для русскаго Православія, возложилъ всѣ свои надежды на помошь той неограниченной монархіи, которая еще вчера держала Церковь въ желѣзныхъ оберь-прокурорскихъ тискахъ.

Но, конечно, окружаемый своими послѣдователями, Толстой временами чувствовалъ себя на высотѣ — пророкомъ, наставникомъ, обличителемъ.

«Главой Церкви», призваннымъ вождемъ, единственно законнымъ избранникомъ соборнымъ чувствуетъ себя и Митрополитъ Антоній, когда поощряемый своей партіей пишетъ ни съ чѣмъ несообразные указы, угрозы и посланія не подчиненнымъ ему іерархамъ, священникамъ и чужой паствѣ. Кипучій своенравный бояринъ побѣждаетъ въ немъ въ эти минуты его церковное сознаніе епископа, смиреніе инока. Подпадая подъ гнетъ искушенія, изъ Митрополита Православной Церкви онъ превращается въ *деспота* — въ свѣтскомъ значеніи этого слова, попирающаго каноны церковные, забывающаго о святомъ подвигѣ Русской Церкви и ея почившаго Патріарха. Искушение пеленою тумана закрываетъ его ясный умъ, смущаетъ его святытельскую совѣсть и онъ готовъ утверждать свои мнимыя права на своей бывшей кандидатурѣ въ Патріархи Всероссійскіе. точно не вѣдая того, что избраніе человѣческое — ничто передъ избраніемъ Божіимъ.

Страшно было предсмертное искушеніе Толстого, но страшно лишь для его духовной личности, ибо какъ художникъ, онъ завершилъ свое призваніе. Искушеніе Митрополита Антонія страшнѣе, потому что онъ не *«libre penseur»*, какъ говорять французы, а епископъ Православной Церкви, и, пребывая въ этой Церкви въ состояніи духовнаго смущенія, онъ и на тѣхъ, кто съ нимъ, не по партійнымъ соображеніямъ, а по искренней вѣрѣ въ его епископскій авторитетъ, — распространяетъ свой соблазнъ.

Если дѣло Толстого исчерпывается и заканчивается тѣмъ, что онъ создалъ какъ писатель, а все дальнѣйшее его художе-

ственному творчеству не угрожаетъ разрушеніемъ, то по отношенію Митрополита Антонія этого сказать нельзя.

Богословскіе труды Митрополита Антонія и его прошлая дѣятельность всегда сохранять свою цѣну, но его дѣло — есть дѣло всей жизни христіанина и епископа Церкви. Оно заканчивается только вмѣстѣ съ самой жизнью, въ которой послѣдній путь имѣть и послѣднее рѣшающее значеніе. Оттого такъ больно и мучительно видѣть его отрывъ отъ самого себя, его расколъ съ самимъ собой, его восстаніе противъ тѣхъ, началь, которымъ онъ служилъ, ради которыхъ принялъ и свое ранніе монашество.

---

Если бы совершилось чудо и завтра намъ удалось увидѣть Россію, какъ сжалось бы сердце за тѣхъ, кто умеръ вчера и не дождался этой радости!

Сжимается сердце за Митрополита Антонія, который не дождался момента подлинной независимости Русской Церкви, не дождался великаго торжества истиннаго Патріаршества, не дождался благоуханнаго цвѣтенія Русскаго Православія...

Не дождался, будучи физически живъ, но духовно уйдя въ сумерки карловацко-марковскаго «Астапова».

И, услышавъ благую вѣсть воскресенія Церкви, не повѣриль ей.

М. Курдюмовъ.

## НОВЫЕ КНИГИ

---

RUDOLF OTTO West-Ostliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Bücherei der christlichen Welt.  
Leopold Klotz Verlag in Gotha. 1926. 397 S.

Книга представляетъ большой интересъ и цѣнность для всякаго, интересующагося мистикой и религіозной философіей, т. е. въ концѣ концовъ, высшими достиженіями и вершинами духовной жизни человѣчества. Она принадлежитъ тому же автору, какъ и другая замѣчательная книга «Das Heilige», вызвавшая всеобщее вниманіе и выдержанная въ Германии четырнадцать изданій. Авторъ продолжаетъ путь своихъ изслѣдований: феноменологію мистики, религіозного чувства, «религіозного акта» во всемъ многообразіи его проявленій. Новая книга Рудольфа Отто прежде всего цѣнна, конечно, для тѣхъ, кто любить и знаетъ индійскую мистику, кто размышлялъ надъ удивительными путями, на которыхъ встрѣчаются великие мистики христианскіе и вѣнѣ-христіанскіе; но вмѣстѣ съ тѣмъ, она особенно поучительна и должна быть рекомендована для тѣхъ полуобразованныхъ дилетантовъ, которые заинтересованы областю таинственного, но предаются безудержному полету фантазіи и непростительному смѣшенію отовсюду заимствованныхъ доктринь и вездѣ подслушанныхъ мистическихъ и магическихъ мотивовъ. Я разумѣю здѣсь теософію. Имъ особенно полезно наконецъ увидать, что такая индійская и христіанская мистика въ ея подлинныхъ образцахъ. Здѣсь недопустимо никакое смѣшеніе, никакое фантазированіе, какъ недопустимо смѣшеніе стиля въ искусствѣ. Если есть «логика сердца» (Паскаль) то и мистика имѣеть свою, хотя и совсѣмъ особую логику.

Обычно опредѣляютъ мистику, какъ опытъ непосредственнаго присутствія (имманентности) Божества, какъ переживанія Существеннаго единства (Wesenseinheit) съ Божествомъ — въ противоположность отношенію къ Божеству, какъ къ трансцендентному.

Но, говорить авторъ, возможна мистика и даже религія безъ Бога (напр., Буддизмъ, система Санкья); и, съ другой сто-

роны, возможно утверждение близости и мыслимости Божества — безъ мистики (таковъ, напр., близкій, знакомый, личный Богъ Тейзма; такова идея рационального Божества, какъ перво-двигателя).

Но мистика вступаетъ только тогда, когда Богъ становится — «мистической» сущностью, когда въ Богѣ открывается иррациональное, неисчерпаемое, таинственное. «Жизнь въ тайнѣ, и въ чудѣ этого невѣдомаго Бога (*des ganz anderen* Gottes) есть мистика». Богъ самъ «мистиченъ», чудесенъ и потому переживание общенія съ Нимъ таинственно и мистично.

Конечно, Божество преимущественно таинственно, и потому отношеніе къ Нему есть вершина мистики. Но не только Божество таинственно. Таинственна душа, таинственно «ничто». Возможна не только «божественная мистика», но еще и *мистика души* (Іога и Санкья) и мистика не-бытія, Нирваны (буддизмъ). Нужно расширить понятіе «мистического», чтобы понять возможность страннаго явленія религіи и мистики *безъ Бога*.

Рудольфъ Отто беретъ двухъ классическихъ представителей мистики и притомъ высшей, подлинной, божественной мистики — Мѣйстера Экхардта и создателя Веданты, индійского философа Sankara. Въ ихъ сопоставлениі открывается удивительное единство, удивительная общность мистического пути и мистическихъ прозрѣній. И все-же авторъ рѣшительно отрицає распространенное мнѣніе, будто всякая мистика утверждаетъ одно и то-же, и всѣ религіи въ сущности утверждаютъ тѣ-же истины (какъ это думаютъ, напр., теософы и сторонники «естественной религії»).

Изъ мистиковъ востока и запада намѣренно избраны два такихъ, пути которыхъ поражаютъ своей близостью, почти совпаденіемъ, и все-же мистика ихъ глубоко различна и даже противоположна.

Нужно сказать, что первая и наибольшая часть книги, та, въ которой показывается единство и совпаденіе путей, лучше удалась автору, чѣмъ вторая, которая раскрываетъ различіе и противопоставленіе.

Съ поразительной точностью и всесторонностью авторъ устанавливаетъ соотвѣтствіе, симметрію основныхъ мистическихъ принциповъ восточнаго и западнаго «Мѣйстера».

Брахманъ, таинственный, непонятный, невыразимый — возвышается надъ личнымъ Богомъ, который есть низшая ступень его проявленія. Личный Богъ «снимается» (*wird aufgehoben*) и исчезаетъ въ сверхличномъ Брахманѣ. Душа и Брахманъ — тождественны. Спасеніе есть сліяніе и тождество съ Брахманомъ. Брахманъ опредѣляется, вѣрнѣе, интуитивно переживается, какъ безкачественное чистое бытіе, какъ духъ, какъ чистое

единство, въ которомъ нѣтъ никакихъ различій, никакого противопоставленія. Миръ-же не имѣть истиннаго бытія, колеблется въ неопределенной «майѣ». въ «незнаніи» (Avydia).

Всѣ эти утвержденія восточного мудреца и мистика имѣютъ свои параллели у Мейстера Экхардта, которые иногда сближаются такъ сильно, что почти совпадаютъ въ единую линію, въ единый путь:

Сверхличное «Божество» (Gottheit), въ которомъ нѣтъ качествъ и различій, которое есть чистое бытіе и единство, возвышается надъ «Богомъ» (Gott) личнымъ и въ трехъ лицахъ. Богъ исчезаетъ въ сверхличномъ «Божествѣ». Въ Немъ Богъ и душа соединяются въ неразличимое единство — и въ этомъ состоять спасеніе. Миръ и всѣ вещи колеблются въ неопределенной «тварности» (Kreatursein), которая не есть бытіе, но лишена бытія и въ себѣ самой есть «ничто».

Въ чемъ же состоить различіе. Авторъ нѣсколько скематически перечисляетъ пункты, *differentia specifica*:

1. Богъ Санкары — статиченъ; Богъ Экхардта — динамиченъ, онъ творить, кипитъ жизнью, въ немъ есть драма. Идея Бога волюнтаристична у Экхардта, и сліяніе души съ Богомъ есть сліяніе двухъ воль — человѣческой и божественной.

2. Экхардтъ понимаетъ *спасеніе* прежде всего этически, какъ «оправданіе», какъ спасеніе отъ грѣха и зла; напротивъ, мистика Санкары не имѣть этики, она не имморальна, конечно, но она на своихъ вершинахъ индифферентна къ этическому дѣйствію (спасенный, пришедший къ единству съ Брахманомъ, избавленъ, свободенъ отъ всякаго «дѣла», отъ злого и отъ добра, ибо дѣло «связываетъ»); поэтому *спасеніе* она понимаетъ не какъ избавленіе отъ грѣха и преступленія, не какъ «искупленіе», а какъ избавленіе отъ страданія, — отъ болѣзни, старости, смерти, нечистоты, отъ перевоплощенія.

Далѣе идутъ два пункта отличія, которымъ авторъ посвящаетъ только 4 страницы, но въ нихъ заключается самое главное:

3. Для Санкары міръ есть сфера страданія, изъ которой нужно бѣжать, которую нужно отвергнуть, и онъ, какъ и вся индійская мистика, достигаетъ великаго мастерства изображать міръ въ «пессимистическихъ краскахъ». Спасеніе въ сущности для него всегда *посмертно*. Экхардтъ-же прославляеть жизнь и просвѣтленіе всѣхъ тварей въ Богъ. У него нѣтъ пессимистическихъ жалобъ на міръ и на тѣло. И это (можемъ мы добавить) тѣмъ болѣе изумительно, что Экхардтъ живеть въ эпоху средневѣковаго «отрѣщенного» монашескаго христіанства, что Экхардтъ — «готический человѣкъ», какъ говорить Отто.

4. Наконецъ авторъ приходитъ къ послѣднему важнѣйшему отличію — къ любви, къ христіанской любви, о которой, какъ онъ бѣгло замѣчаетъ, «ни Плотинъ, ни Санкара ничего не наютъ», но которая существенна для мистики Экхардта.

Съ этого собственно нужно было начать: существенно то, что мистика Экхардта *христіанская*, это измѣняетъ все: отсюда любовь, отсюда иная этика, иное отношеніе къ трагизму и страданію, иное отношеніе къ космосу, къ спасенію, къ жизни, къ смерти, и прежде всего, иное отношеніе къ плоти и воплощенію. Авторъ почему-то не хотѣлъ этого договорить и развить. Онъ какъ-бы избѣгаетъ указаній на то, что Экхардтъ христіанинъ и христіанскій мистикъ. Однако, только отсюда различіе вырисовывается во всей глубинѣ. Христіанство утверждаетъ цѣнность *воплощенія*, преображенія міра и плоти, цѣнность Воскресенія; Веданта и вообще индуизмъ утверждаетъ цѣнность *развоплощенія*, отрѣщенія отъ міра, отъ плоти; и Воскресеніе было-бы для него абсурдомъ и высшимъ зломъ. Отсюда разное и противоположное отношеніе къ міру, къ творчеству, къ жизни, ко всѣмъ цѣнностямъ, отсюда разное отношеніе къ любви, разная этика.

Глубину и существенность этого различія авторъ совершилъ не измѣрилъ и не взвѣсилъ; отсюда простое и вѣнѣшнее перечисленіе пунктовъ различія тамъ, гдѣ нужно дать двѣ цѣпи понятій, два міросозерцанія, двѣ установки.

Нужно еще замѣтить, что христіанская мистика относится къ індійской, какъ *полнота* къ неполнотѣ; и это ясно обнаруживается въ томъ обстоятельномъ изслѣдованіи, какое даетъ авторъ. У Мейстера Экхардта есть *все то*, что есть у Санкара, онъ знаетъ всѣ эти «высоты» мистики не хуже индусовъ. Но у него есть еще *многое другое*, чего у Санкара нѣть и что безконечно цѣнно и животворно. Здѣсь мы имѣемъ поразительное доказательство того, что Христосъ есть *полнота бытія и цѣнности* (*πληροւ*), что въ немъ *все*, и черезъ прикосновеніе къ этой «полнотѣ» мистика Экхардта богаче и цѣннѣе и полноѣ индійской.

И это несмотря на то, что въ самомъ христіанствѣ она является пожалуй наиболѣе «отрѣщенной», наиболѣе «индійской», наиболѣе «готической».

Б. Вышеславцевъ.

CHRYSOSTOMUS PANFOEDER. Christus unser Liturge. 1924.  
Matthias-Grünewald-Verlag. Mainz., стр. VIII + 104.

CHRYSOSTOMUS PANFOEDER. Die Kirche als Liturgische  
Gemeinschaft. 1924, то же изд., стр. 166.

CHRYSOSTOMUS PANFOEDER. Das Persönliche in der Li-  
turgie. 1925, то же изд., стр. 171.

CHRYSOSTOMUS PANFOEDER. Das Opfer. 1926, то же изд.  
стр. VIII + 184.

Бенедиктинский орденъ издревле славенъ своей литурги-  
ческой дѣятельностью. Нынѣ она разрослась до гигантскихъ  
размѣровъ — какъ по количеству, такъ и по качеству своихъ  
трудовъ. Намъ, православнымъ русскимъ, тѣмъ болѣе отраднѣо  
привѣтствовать его на этихъ путяхъ, что, во-первыхъ, основатель  
этого ордена св. Бенедиктъ Нурсійскій (480-543) яв.ляется  
однимъ изъ главныхъ творцовъ православнаго чина всенощного  
блѣнія; и во-вторыхъ — духовныя дѣти этого святого нынѣ  
съ любовью изслѣдуютъ и разрабатываютъ православную ли-  
тургику.

Есть много вопросовъ первостепенной важности, которые  
ѣтъ літургикъ до сихъ поръ почти не затрагивались. Сюда от-  
носятся проблемы такъ называемаго літургического богословія.  
Церковной археологіи, научной критикѣ и изданию літурги-  
ческихъ текстовъ посчастливилось несравненно болѣе — здѣсь  
можно назвать много блестящихъ ученыхъ какъ у католиковъ,  
такъ и у православныхъ (Мабильонъ, Алляцій, Ренодоцій,  
Питра, Салавилль, Каброль, Леклеркъ, Дмитріевскій, Скабал-  
лановичъ, Діаковскій, Карабиновъ, протоіерей Орловъ, Пет-  
ровскій и пр.). Літургическому богословію удѣлено значительно  
меньше мѣста и вниманія. Однако здѣсь православные писатели  
занимаютъ безусловно первое мѣсто: достаточно упомянуть  
такихъ авторитетовъ, какъ Симеонъ Солунскій и Николай  
Кавасила. (По русски имѣется изданіе святыхъ Отцовъ Учителей  
Церкви, относящихся къ истолкованію православнаго богослу-  
женія СПБ. 1857).

Въ наше время съ паденiemъ власти рационалистическихъ  
и протестантскихъ предразсудковъ — богослужебный кульѣ  
и особенно літургія выдѣлываются на первый планъ въ качествѣ  
первоосновы церковной жизни. Мистико-богословское и мета-  
физическое раскрытие глубочайшихъ и послѣднихъ тайнъ хри-  
стіанства черезъ истолкованіе богослужебныхъ текстовъ и  
дѣйствій — есть дѣло насущной и настоятельной необходимости.

Четыре небольшихъ, но необычайно содержательныхъ книжечки о. Хризостома Панфедера, превосходно изданныхъ Matthias-Grünwald- Verlag, не только идут навстрѣчу этой необходимости, но и раскрываютъ для будущаго большія и отрадныя перспективы. Темы, въ нихъ затронутыя, почти не касаются конфессиональныхъ различій православія и католицизма и относятся къ такимъ глубинамъ лiturгической метафизики, которая, минуя рифы раздѣленія какъ бы непосредственно достигаютъ Голгофы и подножья Престола Пресвятой Троицы. Особенно важны и глубоки: «Христосъ нашъ Литургъ» (*«Christus unser Liturge»*), раскрывающій сущность первосвященническаго служенія Господа Иисуса Христа; и «Церковь, какъ liturgическое общество» (*«Die Kirche als liturgische Gemeinschaft»*). Въ послѣдней мы видимъ выпуклое и чеканное выражение вполнѣ созрѣвшей мысли, дарованной нашей эпохѣ Божественнымъ Промысломъ: «Пресвятая Троица есть вѣчно сіяющій первообразъ liturgического общества» — *«Die hl. Dreifaltigkeit ist das ewig leuchtende Urbild für die liturgische Gemeinschaft»* (стр. 87).

Такъ въ тишинѣ монастыря и въ благоговѣйномъ созерцаніи тайнѣ Христовой жертвы, принесенной за міръ, до конца разсѣивается печальное заблужденіе о Богѣ, какъ самодовольномъ надмірномъ деспотѣ и о Пресвятой Троицѣ, какъ о чёмъ то такомъ; во что «приказано» «вѣрить», не разсуждая, а, главное, не чувствуя и не любя. Если въ этомъ планѣ наносится ударъ лже-ортодоксальному позитивизму, который въ извѣстномъ смыслѣ ничуть не лучше раціоналистически безбожного позитивизма, то учениемъ о Церкви, какъ liturgическомъ обществѣ, въ основаніи подрывается протестантское марево лже-церкви, которому поистинѣ скорѣе надлежитъ наименоваться множественнымъ солипсизмомъ, а не обществомъ, явленнымъ по образу Пресвятой Троицы. Мы живемъ въ трудное время. На Церковь Христову съ удвоенной злобой и яростью нападаютъ ея два исконныхъ врага: безбожный раціоналистический атеизмъ и лже-ортодоксальный позитивизмъ, ненавидящій любовь и мысль и все сводящій къ гоббсовой безбожной формулѣ: истина то, во что приказываетъ вѣрить государство. Но такъ какъ государства нѣть, то истиной оказывается то, во что приказываютъ вѣрить лидеры крайнихъ правыхъ партій, столь же безграмотныхъ, сколь и безбожныхъ. Намъ русскимъ особенно горько приходится отъ этой двойной атаки князя тьмы и поэтому мы съ удвоенной благодарностью и любовью привѣтствуемъ вожженный благочестивымъ ученымъ-отшельникомъ свѣтъ разума и любви.

В. Н. Ильинъ

EMIL BRUNNER. Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben. — Tübingen. Mohr. 1927. S. X + 565 in 8.

Книга Бруннера — исповѣдь и признаніе. И вмѣстѣ съ тѣмъ, полемическая книга. Въ своихъ отрицаніяхъ Буннеръ тверже, чѣмъ въ утвержденіяхъ. Рѣчь его всего сильнѣе, когда онъ спорить и судить. Четко и рѣзко отмежевывается онъ отъ современного протестантскаго богословія, отъ этого богословія безъ вѣры. Въ немъ не видитъ онъ религіозной прямоты и серьезности, въ немъ онъ не чувствуетъ живого отношенія ко Христу. Это относится и къ Канту, и къ Гегелю и къ Шлейермахеру, и къ Ричлю. Кажется, одинъ только С. Киркегардъ близокъ Буннеру среди мыслителей послѣдняго вѣка. Изъ новаго и упачочнаго протестантизма Бруннеръ отступаетъ къ истокамъ Реформаціи. Въ предѣлахъ Реформаціи онъ и остается. Онъ отталкивается не только отъ современного либерально-протестантскаго «іезуанизма», но и отъ «византійскаго» христіанства семи вселенскихъ соборовъ. Онъ хочетъ остановиться гдѣ-то посрединѣ. И оттого такъ много неяснаго и недосказанаго въ его исповѣданіяхъ.

Бруннеръ говорить меныше, чѣмъ можетъ сказать. Онъ какъ бы самъ себя останавливаетъ и перебиваетъ, — изъ страха предъ разумомъ и словомъ. У него снова вспыхиваетъ Лютерова вражда и недовѣrie къ разуму. Ему кажется что «византійскіе» церковные догматы слишкомъ разумны, что они слишкомъ много говорятъ разуму, что въ нихъ смягчается и притупляется «безуміе вѣры». Вѣра въ его представлениі всегда должна оставаться для разума соблазномъ, должна его тревожить, ожесточать и ослѣплять. У Бруннера есть воля къ антиноміямъ и парадоксамъ. Поэтому онъ возобновляетъ ричліанскую борьбу съ «метафизикой» въ христіанскомъ вѣроученіи. Въ этомъ сказывается старопротестантская антропологія съ ея обостреннымъ «августинизмомъ», съ ея болѣзnenнымъ переживаніемъ грѣха и грѣховности. Все до конца и безъ раздѣла поражено и разложено грѣхомъ въ человѣкѣ. Отъ человѣка и для человѣка нѣть никакого пути къ Богу; снизу, отъ человѣка, невозможно никакое движение вверхъ, не можетъ быть всхожденія. Этотъ паѳосъ совершенного разрыва между Богомъ и грѣховной тварью, паѳосъ совершенной замкнутости, отчужденности, богооставленности тварнаго бытія выраженъ у Бруннера съ предѣльной силой. И къ этому присоединяется другой мотивъ. Бруннеръ опасается, что «разумность» вѣры ослабляла бы ея свободу, что съ «разумностью» связана общезначимость и общеобязательность, и слѣдовательно тогда въ извѣстномъ смыслѣ, каждый долженъ,

былъ бы вѣровать и вѣрить. Долженъ не только въ порядкѣ повиновенія и послушанія безусловнымъ заповѣдямъ Божіей воли, но и въ порядкѣ нѣкоторой «естественной» необходимости. И тогда, кажется Бруннеру, вѣра потеряла бы свой волевой характеръ, перестала бы быть усилемъ, избраніемъ, рѣшеніемъ. Тогда она оказалась бы слишкомъ человѣческимъ дѣломъ.

Въ «естественнѣ» человѣческомъ онъ не видить и не признаетъ ничего чистаго, все «естественнѣ» тѣмъ самыемъ для него грѣхово-но, все тварное тѣмъ самыемъ ничтожно и скверно. И потому Бруннеръ не чувствуетъ и не можетъ понять, что въ истинѣ и въ вѣрѣ освобождается и исполняется богозданое естество твари, помраченное, плѣненное, поврежденное, но не увраздненное грѣхомъ до тла, — что въ вѣрѣ богозданный и богообразный разумъ человѣческій исполняется, возвращается не только къ Богу, но и самъ къ себѣ, находить самъ себя. И потому вѣра есть свѣтъ разума и свѣтъ для разума. У Бруннера очень сильно и остро чувство зла. Всюду ему чудится призракъ Пелагія. Паѳосъ разстоянія и разрыва между Богомъ и человѣкомъ затмняетъ для Бруннера библейскую истину обѣ образѣ Божиѣмъ въ человѣкѣ. Въ послѣднемъ счетѣ онъ до конца отрицає человѣка и все человѣческое, — ради Бога и Божией чести и славы. И это неправедное, чрезмѣрное отрицаніе мѣшаетъ понять и вмѣстить всю правду о Богѣ, мѣшаетъ увидѣть живой ликъ Христа Богочеловѣка. Надрывное, неправедное самоотрицаніе и самоуниженіе разума и мысли приводить Бруннера къ своеобразному, но разрушительному адогматизму. «Догматизму» Бруннеръ противопоставляетъ «керигматическое» богословіе, и не замѣчаетъ, что это ложное противопоставленіе, что всякий догматъ «керигматиченъ», есть лучъ Божественного свѣта, откровеніе Божественной ральности въ богообразности человѣческаго духа. Въ докладахъ Бруннеръ видѣть только человѣческое защитное средство, — прежде всего противъ «греко-рационального духа». И весь смыслъ и значеніе догматовъ въ томъ, чтобы привести къ молчанию разумъ человѣческій и «освободить мѣсто для Божія слова», неизреченаго и неизмѣримаго никакими человѣческими понятіями. Бруннеръ отгораживается рѣзко отъ всякаго психологизма, прагматизма и морализма въ богословії. Онъ подчеркиваетъ объективность вѣры. Но эту объективность онъ пытается схватить въ обходъ разума. И поэтому снова впадаетъ въ особаго рода «психологизмъ»: объективность вѣры ограничивается рамками переживанія. И борьба съ интеллектуализмомъ оборачивается борьбой съ онтологизмомъ. Бруннеръ боится мысли, какъ области общаго, и стремится къ конкретному. Его смущаетъ «отвлеченностъ» догматики, «неконкретность» византійского образа Христова. Онъ старается безъ доказательствъ пробиться къ живому, евангельскому Христу. Но образъ Христа

остается для него неуловимымъ. Въ его начертаніи образъ Христа до предѣла «неконкретенъ». И причина тому — въ отрицаніи человѣка.

Бруннеръ вѣрно подчеркиваетъ, что Лице Христа больше Его ученія. Онъ справедливо споритъ противъ либерально-протестантскаго разложенія Евангелія въ нравственную проповѣдь, противъ того, чтобы во Христѣ видѣть только Учителя или носителя какого-то «идеала» или «идеи». Но и въ его изображеніи тоже нѣтъ живаго Христа. Не самъ Христосъ дорогъ и близокъ его сердцу, но то, то обстоятельство, что Христосъ былъ и есть Посредникъ, Не самъ Христосъ, но то, что сбылось и открылось во Христѣ, «смыслъ» Христова явленія въ мірѣ... Правда, не «идея», но «смыслъ», но все же только «смыслъ», а не живое «лице»... И во Христѣ Бруннеръ въ извѣстномъ смыслѣ гнушиается человѣчествомъ. Онъ признаетъ и повторяетъ доктринальское ученіе о двухъ природахъ во Христѣ, но рѣшительно, отвергааетъ ученіе о «взаимообщеніи природъ», communicatio idiomatum, и видѣть въ немъ «метафизическое недоразумѣніе». И это отрицаніе выдаетъ ео сокровенный и тончайшій докетизмъ, неизбѣжный при отрицаніи и непризнаніи человѣка. Во Христѣ онъ исповѣдуется полноту Божества, но Божественная «природа» и Божественное Лице для Бруннера означаетъ, въ сущности, только полноту и совершенную непосредственность Божественнаго явленія и откровенія во Христѣ, совершенную дѣйствительность окончательнаго движенія Бога къ человѣку. Божество во Христѣ по Бруннеру есть «тайна» или смыслъ Христова лика. Христосъ былъ самое Божіе Слово и — человѣкъ. Ипостасное сопроникновеніе природъ въ Богочеловѣкѣ онъ отрицаєтъ. Богъ явился въ человѣкѣ, — но конечнаго соединенія не произошло: Божество «не вступаетъ въ историческую область», человѣчество остается непреображеннымъ и во Христѣ. «Историческій» Христосъ былъ человѣкомъ, и въ Немъ былъ Богъ. На абсолютномъ Божіемъ Откровеніи во Христѣ Бруннеръ дѣлаетъ рѣзкое удареніе, но человѣческая природа во Христѣ его страннымъ образомъ такъ мало занимаетъ, что онъ совсѣмъ не дорожитъ Евангельскими «подробностями», не дорожитъ и словами самого Спасителя. Ученіе апостоловъ о Христѣ для него важнѣе ученія самого Христа, ибо слова Христа по Бруннеру только человѣческія и историческія слова, не Божіе откровеніе и правда. По рѣзкому выраженію Бруннера, все человѣчество Христа есть только нѣкое incognito, какъ бы «маска», подъ которой является Богъ Слово на «маскарадѣ нашей жизни», на маскарадѣ исторіи. Абсолютность теофаніи требовала Крестной смерти, ибо иначе не было бы воспринято «все наше» — до справедливой богооставленности, до справедливой пораженности Владычнимъ судомъ. Только на Крестѣ исполнилась полнота

Воплощенія, ибо только осужденный для Бруннера полный человѣкъ. И въ уничиженіи Слова до Креста нежданно открылась твари Божія любовь вмѣсто жданного гнѣва. Любовь Божія къ грѣховной твари есть антиномія превышающая мѣру самого Божія закона. Крестъ, какъ послѣдняя теофанія, заслоняетъ для Бруннера Христа. *Theologia crucis* занимаетъ мѣсто христологіи. То, что случилось, важно по Бруннеру: Божіе примиреніе, Божіе прощеніе, — объективная перемѣна въ отношеніяхъ Бога и человѣка, перемѣна скорѣе съ Божественной, чѣмъ съ человѣческой стороны. Воскресеніе для него только знакъ снятаго разрыва между Богомъ и тварью. Во Христѣ разъ навсегда и всецѣло свершилось движение Бога къ человѣку. Вѣчное ворвалось во временную суету. Окончательность и однократность этого Откровенія Бруннеръ остро чувствуетъ. Но въ этомъ Откровеніи онъ почти не видить самого Христа. Ибо гнушается человѣкомъ.

Въ книгѣ Бруннера слышится голосъ искренней вѣры, но вѣры испуганной и слѣпой. Въ слѣпотѣ и испугѣ не открывается Ликъ Христовъ, но только въ дерзновеніи сыновней любви. Ибо и въ паденіи человѣчество свое Богу. Реформація въ чрезмѣрности смиренія забыла объ этомъ. Въ этомъ ея жуткій трагизмъ. Въ книгѣ Бруннера онъ обнаженъ вполнѣ.

Георгій В. Флоровскій.

